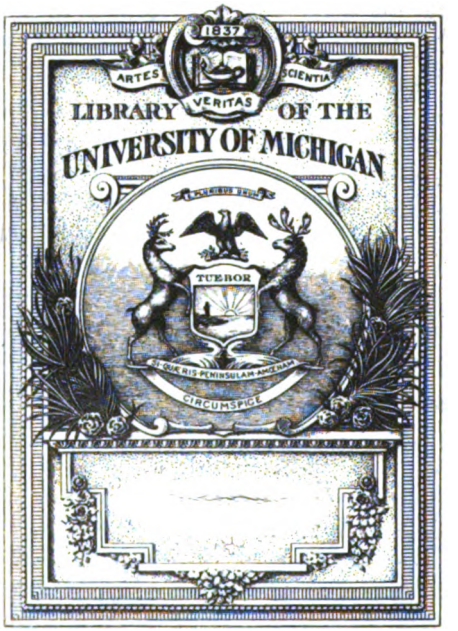
OTTMAR DITTRICH

GESCHICHTE DER ETHIK

ERSTER BAND

Digitized by Google



Digitized by Google

BJ
73
.D62
v.1

Digitized by Google

Digitized by Google

OTTMAR DITTRICH

GESCHICHTE DER ETHIK

ERSTER BAND

Digitized by Google

Digitized by Google

GESCHICHTE DER ETHIK

DIE SYSTEME DER MORAL vom Altertum bis zur Gegenwart

Von

DR. OTTMAR DITTRICH
Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

ERSTER BAND
Altertum bis zum Hellenismus

1 9 2 6
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Digitized by Google

TITELAUFLAGE DES 1923 ERSCHIENENEN WERKES
„DIE SYSTEME DER MORAL" (BAND I)

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

Digitized by Google

Princeton-Theol. Sem.
Harnack
10-24-29
20011
3v

VORWORT

Die philosophische Literatur enthält keine in großen Zügen zusammenfassende und doch hinreichend ins Einzelne gehende, den Ansprüchen der gegenwärtigen Wissenschaft und eines größeren Leserkreises gleichmäßig genügende Geschichte der Ethik. Eine solche will ich in diesem Werke darbieten.

Meine Absicht geht indes noch tiefer. Nichts ist unserer Zeit des Unfriedens und der Zersplitterung wohl so vonnöten wie die Besinnung auf die wahre innere Gemeinsamkeit. Gott und Welt, Welt und Menschheit, Menschen untereinander, der einzelne Mensch mit sich selbst, — „was sollen wir denn tun", damit sie übereinkommen und jedem das Seine wird im Umkreis des Ganzen? Das ist die ewig alte, in Zeiten wie dieser gleich einem bangen Angstschrei erklingende Frage der Ethik im tiefsten Sinne des Wortes. Und diese Frage, die Antwort heischt wieder im tiefsten Sinne der Lösung bangen Zweifels, — sie auch in der Gegenwart sich ernstlich vorzulegen, was könnte dazu wohl besser anregen als die Geschichte der Ethik?

Sie zu schreiben, gibt es aber zwei Wege. Entweder: Man greift aus der Reihe der Geister, die im Laufe der ethischen Lehrentwicklung auftreten, die hervorragendsten heraus, stellt ihr Wesen und Wirken möglichst lebendig dar, setzt sie in Beziehung zu ihrer Vergangenheit und Zukunft wie zu ihrer Gegenwart und läßt sie so weiterwirken als Einzelpersönlichkeiten. Man legt den Nachdruck auf sie als solche, und der allgemeine systematische Zusammenhang tritt zurück zugunsten der Herausstellung des jeder von ihnen Eigentümlichen. Der Leser mag sich dann zur Nachfolge bald dieser, bald jener solchen historischen Einzelgröße berufen fühlen. Oder aber: Der Nachdruck wird im Gegenteil auf den allgemeinen ethisch-systematischen Zusammenhang gelegt, wie er sich, stets nur sehr zum Teil, in den einzelnen noch dazu nicht immer gerade zur höchsten Führung geeigneten Geistern offenbart. Dann räumt die historisch-vergängliche ethische Forderung des noch so großen Einzelnen ihren Platz der überzeitlich-ewigen streng systematischen Forderung harmonischer Eingliederung der Gegensätze in die höchste Einheit, also der wahren inneren Gemeinsamkeit. Die Nachfolge wird nun freier, weil nicht mehr an das einzelne Vorbild gebunden.

Es war mir nicht zweifelhaft, welchen der beiden Wege ich zu gehen habe. „Die Systeme der Moral" waren darzustellen. Selbstverständlich so, daß dabei ihr Erwachsen aus den jeweiligen allgemeinen Kulturverhältnissen und ihre Verwurzelung in Einzelpersönlichkeiten überall genügend

Digitized by Google

berücksichtigt würde. Aber doch hauptsächlich so, daß sie als immer vollkommenere Ausgestaltungen jener einen Grundforderung, wo nicht als Abweichungen davon erschienen. Unter dieser Voraussetzung mußte sich, wie in der Einleitung des näheren dargetan ist, das Bild der Vorgeschichte und eigentlichen Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart entrollen.

Wie weit ich der so gestellten Aufgabe gerecht geworden bin, wird die Kritik beurteilen. Im übrigen aber hege ich für jetzt nur den einen, aus innerstem Herzen kommenden Wunsch: Möge das Werk, das hinausgeht in die Welt, auch alle finden, die da geeignet und gewillt sind zu lernen aus der Geschichte der Ethik. Dann werden sich außer mir selbst auch die aufs reichste belohnt finden, welche vor allen mit idealem Sinn und stets bereiter Opferwilligkeit zu seinem Gelingen beigetragen haben: die Herren Verleger und die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, denen sein unter den schwierigsten Umständen erfolgendes Erscheinen und seine würdige Ausstattung verdankt wird.

Gautzsch bei Leipzig,
im Juli 1923.

OTTMAR DITTRICH.

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG 1

ERSTER TEIL:

Die Anfänge der Ethik in Leben und Dichtung

ERSTES KAPITEL: Anfänge im Leben: Kulturelle Grundlage .. 5
ZWEITES KAPITEL: Anfänge in der Dichtung 20
1. Epos 20
A. *Der homerische Kreis* 20
B. *Der hesiodische Kreis* 35
C. *Die jüngere Epik* 42
2. Lyrik 51
3. Drama 64
A. *Tragödie* 65
a. Aischylos 65
b. Sophokles 76
c. Euripides 92
B. *Komödie* 109
a. Bis auf Aristophanes 109
b. Aristophanes 112

ZWEITER TEIL:

Die Anfänge der Ethik in der Philosophie

ERSTES KAPITEL: Die älteren Ioner 121
1. Die Milesier 121
2. Herakleitos 124
ZWEITES KAPITEL: Großgriechenland 131
1. Der Pythagoreismus 131
2. Der Eleatismus 142
DRITTES KAPITEL: Der beginnende Ausgleich zwischen Ost und West; die jüngeren Ionier 148
1. Empedokles 148
2. Anaxagoras 151
3. Demokritos 154
VIERTES KAPITEL: Attika: Die Sophistik 161

Digitized by Google

DRITTER TEIL:

Die hellenische Ethik

ERSTES KAPITEL: Sokrates und die sokratischen Schulen 168
1. Sokrates 168
2. Die sokratischen Schulen 190
A. *Die populärphilosophische Schule* 191
B. *Die elisch-eretrische Schule* 192
C. *Die megarische Schule* 192
D. *Die kyrenaische Schule* 194
E. *Die kynische Schule* 200
ZWEITES KAPITEL: Platon 205
DRITTES KAPITEL: Aristoteles 245
ANMERKUNGEN (Quellennachweise und Zusätze) 285
LITERATURNACHWEIS 325
NACHSCHLAGEBEHELF 337

★

Digitized by Google

EINLEITUNG

Unter Ethik, deren Geschichte dieses Werk darstellt[1*], verstehen wir ganz allgemein die Lehre vom sittlichen Verhalten. Sie ist zunächst ein „System" von „Lebensregeln" oder Anweisungen zu solchem Verhalten. Diese zielen rein auf die *praktische* Betätigung des Belehrten. Er soll sein Leben danach einrichten. Aber Lehre kann auch rein *theoretische* Forderung sein. Sie ergeht dann nur an den Verstand, nicht zugleich an den Willen des Belehrten. Gefordert wird jetzt von ihm nur Wissen um die Lebensregeln und deren „System". Die Motivationskraft der Regeln wird beiseite gesetzt. Ja, es schmilzt wohl gar Lehrer und Belehrter in eine Person zusammen: die Lehre wird zur rein theoretischen Selbstbelehrung. Der Gesichtspunkt, daß die Lebensregeln durch den so Belehrten oder Selbstbelehrten praktisch werden sollen, tritt vollkommen in den Hintergrund.

Doch ist dies nicht das letzte Wort. Kein ernstlicher Ethiker bleibt bei der rein theoretischen Forderung stehen. Aus den theoretisch erkannten Lebensregeln der Vergangenheit und Gegenwart sowie aus dem Wissen um das eigene sittliche Verhalten spricht das Leben. Es meldet in solchen tief ethisch veranlagten Gemütern unweigerlich einen weiteren Anspruch an. Die Theorie, letzten Endes dem Leben selbst entsprossen, soll wieder lebendig werden in Form neuen sittlichen Lebens. Die reine, dem praktischen Verhalten abgewandte theoretische Lehre wird so von selbst zur *theoretisch-praktischen*.

Diesem Gesichtspunkte vermag sich fortan keine Ethik zu entziehen. Ja, es wird zweifelhaft, ob daneben die rein praktischen „Systeme" noch den Namen „Ethik" verdienen. Jedenfalls kann als *wissenschaftliche* Ethik allein die theoretische und die theoretisch-praktische gelten. Ihnen gegenüber ist die rein praktische nur Popularethik, um nicht zu sagen „primitive Ethik"[2*]. Und lediglich mit wissenschaftlicher Ethik haben wir es in der Geschichte der Ethik zu tun, sofern diese Geschichte der ethischen Systeme sein soll. Denn *System* ist zuletzt immer nur ein *logisch* geordnetes Ganze von bald rein theoretischen, bald theoretisch-praktischen Sätzen. Die Logik des Lebens aber, aus der die vortheoretischen, rein praktischen Lebensregeln allein herfließen, hat noch niemand ermittelt. Es heißt also den Begriff „System" seinem eigentlichen Gebiete entfremden, wenn man ihn auf jenen nicht nachweislich logischen ursprünglichen Zusammenhang von Lebensregeln anwendet.

Sieht man sich[3] etwa die fünf allgemeinen Lebensregeln an, die bei der Männerweihe gewisser australischer Stämme den Jünglingen eingeprägt werden, so bestätigt sich dies. Den alten Männern zu gehorchen, den Freunden beizustehen, nicht mit Mädchen oder verheirateten Frauen zu verkehren,

Digitized by Google

endlich die gemeinsamen Speisevorschriften zu befolgen, — das sind in der Tat „Normen einer sozialen Ethik neben Kultvorschriften, wie sie uns kaum anders auch in den frühesten Sittengesetzen der Kulturvölker begegnen"[4]. Aber kein wahres System, zumal kein rein ethisches, das die Kultvorschriften als solche natürlich nicht in seinem Rahmen duldet.

Eher kann man schon an eine Ableitung auch der sittlichen Forderungen aus *religiösem* theoretisch-praktischem System denken. Das hat man besonders mit den Zehn Geboten von alters her getan. Dann läßt man den Willen der Gottheit seinen stärksten Ausdruck in den Geboten der Moral finden. Die Rechtsvorschriften, ja sogar die Regeln der bloßen Sitte (nicht Sittlichkeit) mögen durch brutale Herrschermacht oder legale Staatsgewalt geändert werden können; die innere Stimme des sittlichen Gewissens bringen beiderlei Gewalten nicht zum Schweigen. Da spricht Gottes Stimme. Suche sie der Mensch zu überhören oder zu mißachten; mild warnende oder drohende Vorzeichen, gütige oder schreckliche Träume, Visionen, Schicksalsschläge als Strafe der Schuld lassen sie auf die Dauer nicht überhören oder mißachten. Die Gottheit schlägt die sittliche Welt ebensowohl in ihren Bann wie die übrige „natürliche" Welt. Was in ihr, insbesondere in der menschlichen Gesellschaft, an Ordnungen, an gesetzmäßiger Regelung vorhanden ist, all dies ist schließlich der Götter Werk, nur ihr Werk. Kann daher der Glaube wundernehmen, Kultur, Staat, Sitte, Moral seien zuletzt nur durch die Religion aufrecht zu erhalten? Gerade wenn Staaten und Sitten menschlich frevelhafter Auflehnung gegen den göttlichen Willen zum Opfer fallen? Soll man nicht meinen, Antastung oder gar Umstoßung des Gottesglaubens müsse den allgemeinen Zusammenbruch zur Folge haben?

Anderseits stehen die Götter außerhalb der Sittlichkeit und haben sich nie in deren Prokrustesbett zwängen lassen. Die Gerechtigkeit z. B. als sittliche Idee scheint sich nicht mit der Idee göttlicher Allmacht und absoluter Willensfreiheit zu vertragen. Will die Gottheit, so kann diesem Willen von seiten des Menschen vielleicht besser als durch moralisches Verhalten genügt werden durch Befolgung einer rituellen Vorschrift, etwa kultischer Reinheit. Ja, die Moral kann jetzt in kaum auszugleichenden Widerstreit mit der Religion und deren Geboten geraten. Es ist nicht beispiellos, daß sie Götter gestürzt und Religionen untergraben hat.

Doch gilt dies nur von da an, wo die Moral sich aus der religiösen Bindung gelöst und sich auf die Stufe der *philosophischen* Ethik gestellt hat. Dies ist für uns der springende Punkt. Der Intellekt erstarkt und wird beweglicher. Die Ethik gelangt dazu, „in vollkommener Freiheit, unabhängig von Voraussetzungen, welche im Leben oder in der Religion irgendwo Geltung hatten, oder unabhängig von der Autorität bestehender Sitte, des Herkommens, des positiven Gesetzes diese oder jene ethischen Hauptfragen oder auch das Ganze des ethischen Inhalts in Untersuchung zu nehmen"[5]. Erst nun kann, namentlich im Gegensatz zur theologisch-wissenschaftlichen, von philosophisch-wissenschaftlicher Ethik die Rede sein. Erst nun taucht

Digitized by Google

aber auch das auf, was man heute schlechthin Ethik zu nennen pflegt. Sie ist die *philosophische Lehre vom sittlichen Verhalten.*

Es wäre indessen nicht nur engherzig, sondern geradezu unmöglich, uns als Geschichtschreiber auf die Darstellung der philosophisch-ethischen Systeme beschränken zu wollen. Die zeitliche Entwicklung bietet unverkennbar einen *Wechsel* von überwiegend theologisch und überwiegend philosophisch gerichteten wissenschaftlich-ethischen Systemen. Theoretisch klar ist darum: die geschichtliche Aufgabe wird (Sokrates ausgenommen[6*]) beginnen mit dem ältesten, sei es theologisch-, sei es philosophisch-ethischen System oder einer Mehrzahl von solchen; sie wird enden mit dem jüngsten oder den jüngsten von derartigen Systemen in der Gegenwart. Alles, was vorher ist, wird dazu die ebenso wichtige Vorgeschichte bilden.

In der Praxis tauchen gewisse, anscheinend nur durch einen Machtspruch zu lösende Schwierigkeiten auf. Doch schon die Frage „ob Geschichte wesentlich nur der abendländischen oder auch der morgenländischen oder aber gar der menschlichen Ethik überhaupt" erledigt sich ohne weiteres. Wir mögen unsere Umschau im näheren Orient bis auf die Ägypter, Assyrer, Babylonier, Hebräer, Perser, Inder, im fernen Orient bis auf die Chinesen und Japaner erstrecken; wir mögen uns vollends bei den sogenannten Natur- und Halbkulturvölkern umsehen[7*]; wohl nirgends finden wir einen ethischen Gedanken, der nicht irgendwie selbständig[8] auch in der abendländischen Ethik gedacht oder, war er wirklich von Bedeutung, in sie aufgenommen worden wäre. Wir dürfen uns also im wesentlichen auf die *abendländische* Ethik einschränken; ist sie doch zudem die einzige, bei der wir einen geschlossenen Entwicklungsgang von alter Zeit bis zur Gegenwart schon jetzt zu erkennen vermögen. Außerdem aber werden wir hier am leichtesten der Schwierigkeiten Herr, die für die Abgrenzung von Vorgeschichte und Geschichte der Ethik in der Praxis bestehen bleiben. Da die Grenze als historische naturgemäß nicht scharf ist, gilt es nämlich, einen Punkt oder eine Reihe von Punkten zu ermitteln, wo „die Reflexion zwischen vereinzelten ethischen Maximen und strenger auf Einheit dringendem Denken gerade noch mitten inne steht"[9]. Ein solcher, und zwar Doppelpunkt läßt sich aber tatsächlich auf dem Boden der *griechischen* Entwicklung auffinden: Demokritos einerseits, die Sophistik anderseits. Bis dahin wird die *Vorgeschichte* der griechischen und damit der abendländischen Ethik reichen.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERSTER TEIL

Die Anfänge der Ethik in Leben und Dichtung

* * *

ERSTES KAPITEL

Anfänge im Leben: Kulturelle Grundlage

Drei Lebenstypen treten uns schon bei einem flüchtigen Blick auf die menschliche Kulturentwicklung[10*] entgegen: der Typus des kriegerischen, des friedlichen und des abgeschiedenen Lebens. Im Griechentum, das hierin selbst mindestens für die Entwicklung der abendländischen Kultur typisch ist, finden wir sie in eigentümlicher Weise vereint.

Zunächst und gewissermaßen wohl immer, wo Griechen das Antlitz der Geschichte handelnd mitbestimmen, überwiegt entschieden der *kriegerische Lebenstypus*[11]. Wir wollen ihn vorerst so kennen lernen, wie er im *Militärstaat Sparta* zutage kommt.

Die „Hauptstadt" der peloponnesischen Landschaft Lakonien, Sparta, war keine eigentliche Stadt (pólis), sondern ein in fünf große Dörfer (kómai) gegliedertes ständiges Heerlager. Es galt nur als Stadt, weil dort oder fast nur dort die Spartiaten wohnten, die regierende, die „nichtbürgerliche" übrige Bevölkerung beherrschende Bürgerschaft (polítai) des lakonischen Staates, der darum ebensowohl den Namen Sparta verdient. Sparta ist nur der Ausdruck für die starke Zentralgewalt, die diesen Militärstaat beseelt.

Man kann also sagen, die Spartiaten sind die maßgebenden Träger des lakonischen Staatswesens, und was in ihrem Interesse geschieht, das erscheint ohne weiteres als im Staatsinteresse geschehend.

Zu diesem Interesse gehört vor allem, daß die Macht des Staates nach außen, die des herrschenden Standes nach innen aufrecht erhalten werde; ersteres, damit der Staat als Bürgerschaft samt seinem nichtbürgerlichen Anhange sich inmitten anderer ihm feindlicher Staaten zu erhalten vermöge; letzteres, damit jener Anhang diesem Zwecke mit dienstbar sei.

Diese Mitdienstbarkeit zu sichern und sich selbst zur steten Dienstbarkeit im Staatsinteresse bereit zu halten, kurz die Eingliederung jedes einzelnen im Staatsgebiete Lebenden in den Kampf um die Selbsterhaltung des Staates zuwege zu bringen, muß darum das Hauptbestreben des herrschenden Standes in einem solchen Gemeinwesen sein. Das war es auch bei den Spartiaten.

Das nächste Mittel dazu ist die allgemeine Kriegsdienstpflicht. Zu ihr tüchtig zu machen, darauf lief die Erziehung der Spartiaten — um diese handelt es sich fürs erste allein — vor allen Dingen hinaus.

Digitized by Google

Schon vor der Geburt des Spartiaten wurde dafür gesorgt, indem man die Ehe ausschließlich vom Gesichtspunkte der Erzeugung kräftiger Kinder betrachtete. Bei der Geburt des Knaben entschied der Staat durch die Ältesten der Phylen, von denen wir noch hören werden, darüber, ob das Kind hinreichend kräftig und wohlgebildet sei, um auferzogen zu werden; andernfalls wurde es in einer Schlucht des Taygetosgebirges ausgesetzt.

Nur bis zum siebenten Jahre blieb der Knabe dem Elternhause und weiblicher Pflege überlassen. Doch war man auch da schon darauf bedacht, ihn gesund und derb an Leib und Seele der künftigen öffentlichen Zucht oder agogé entgegenwachsen zu lassen, die ihn dann zeitlebens nicht mehr losließ.

Mit dem siebenten Jahre trat der Knabe darein ein, indem er dem elterlichen Hause entnommen und dem paidonómos, dem Vorsteher der gesamten Jugenderziehung, zugeführt wurde, der ihn dann in eine „Rotte" (Unterglied einer „Schar") einreihte. Scharen- und Rottenleiter waren auserlesene „Jünglinge" von zwanzig bis dreißig Jahren, die unter beständiger Aufsicht des Paidonomos und unter Beihilfe von „Peitschenträgern" öffentlich, so daß jeder Bürger zusehen und eingreifen konnte, die Beschäftigungen, Spiele und Übungen ihrer Gruppe als Vorturner leiteten.

Die ganze Lebensordnung der Knaben war überhaupt auf Kräftigung und Abhärtung des Körpers berechnet. Laufen, Springen, Ringen, Diskus- und Sperwerfen, Waffenkampf und -tanz, nur kein Faustkampf und kein Pankration oder Faustringkampf, hatte dem zu dienen. Unbeschuht, barhaupt, knapp bekleidet, selbst winters ohne Untergewand, deckenlos auf Heu und Stroh, vom fünfzehnten Jahre an auf Schilf oder Rohr schlafend, aufs frugalste ernährt, oft hungernd, so daß ihnen geschicktes Stehlen von Lebensmitteln zum Lobe, ungeschicktes zur Strafe gereichte, alljährlich am Altar der Artemis Orthia öffentlich gegeißelt, ohne dabei Schmerz äußern zu dürfen, — so brachten diese künftigen Krieger ihre Jugend zu. Der Zweck: äußerste Widerstandsfähigkeit gegen allerhand Unbilden, wurde dabei im allgemeinen wohl erreicht.

Desto geringer waren die Ansprüche auf geistige Bildung. Selbst Lesen und Schreiben wurden nicht pflichtmäßig, sondern höchstens freiwillig, niemals jedoch als Elemente höherer Geistesbildung gelehrt und gelernt. Wohl aber gehörte die Musik zu den vorgeschriebenen Unterrichtsgegenständen, und man weiß, wie vorzüglich gerade die „dorische Weise" mit ihrer männlichen Würde der Rhythmen und der maßhaltenden Einfachheit ihrer Harmonie geeignet war, auch die Seele zu einer entsprechenden Haltung und Gesinnung zu stimmen. Religiöser Hymnus, lyrischer Chorgesang, Marsch-, Tanz- und sonstiges Lied, wenngleich natürlich wieder nur in kriegerischem Geiste, vor allem als Schlachtlied, fanden hier ihre Stelle; die ernste Kithara hatte den Vorrang vor der leichtfertigen Flöte, wo letztere nicht gar verpönt war; auch die Dichtung solchen Charakters wurde, vornehmlich als Spruchdichtung oder Gnomik, gepflegt.

Digitized by Google

All dies geht, wie man sieht, mehr nach der Seite der Gemüts- als nach der Seite der Verstandesbildung. Von dieser meinten die Spartiaten nämlich überhaupt, sie könne durch das Leben selbst und die im täglichen Verkehr sich bietenden Gelegenheiten zur Einwirkung auf die Knaben viel besser gewonnen werden als durch eigentlichen Unterricht. Darum gab es keine Schulen, sondern die Knaben wurden oft zu den gemeinsamen Mahlzeiten der Männer mitgenommen, um dort über öffentliche Angelegenheiten, lobens- und tadelnswerte Taten in Krieg und Frieden, kurz alles „Wissenswerte" reden zu hören und alsbald auch in deren Ernst und Scherz, Witz, Neckerei hineingezogen zu werden. Geistesgegenwärtig, witzig, vor allem mit „lakonischer" Kürze zu antworten und zu fragen, dabei niemals vorlaut, nötigenfalls eher schweigsam zu sein „wie ein Bild", — das stand ganz im Einklang mit dem, was man an Freimut und doch Ehrerbietung, an Geisteskraft und doch Bescheidenheit auch sonst von dem spartiatischen Knaben forderte. Insbesondere war ihm solches in der Öffentlichkeit der Straße und gegenüber jedem ihm irgendwie oder irgendwo begegnenden älteren Spartiaten geboten; alle standen sie zu ihm in dem Verhältnis des Lehrers zum Schüler, ja gleichsam des Vaters zum Sohne. Jeder konnte ihn über sein Tun und Treiben zur Rede stellen, zurechtweisen, schelten, selbst strafen, ohne daß etwa eine Beschwerde darüber beim eigenen Vater einen anderen Erfolg als den noch härterer Strafe gehabt hätte. Es galt eben auch hier der allgemeine Grundsatz der unbedingten Unterordnung des Untergebenen unter den Vorgesetzten, als welcher der Ältere dem Jüngeren gegenüber ohne weiteres angesehen wurde.

Dem widerspricht keineswegs, was uns über die „Knabenliebe (paiderastía)" bei den Spartiaten überliefert ist, jenes Verhältnis des Liebhabers zum Geliebten, in dem dort Jünglinge und Männer zu den von ihnen als „Lieblinge" erwählten Knaben standen. Die Zucht wurde dadurch nicht ausgeschaltet, nur verinnerlicht. Das Wohlgefallen an körperlicher Schönheit sprach natürlich bei der Wahl mit — die Spartiaten müßten sonst nicht Griechen gewesen sein —; aber anderseits galt es als ein Makel des Jüngeren, wenn ihn kein Älterer seiner Liebe wert fand; es war ein Vorwurf für den Älteren, wenn er keinen Jüngeren sich zum Liebling erwählte, und jener Wert mußte etwas Nichtsinnliches sein. Der Liebende hieß der „Begeisternde", der die Seele seines Lieblings mit edler Liebe zu erfüllen suchte, dieser der „Hörende", weil er der Stimme seines beratenden und fürsorgenden Freundes Gehör gab. Außerdem aber war der Ältere in einem solchen Liebesbunde dafür verantwortlich, daß er den Erwählten auf rechten Wegen leitete; er wurde für dessen Vergehungen selbst als strafbar angesehen. Unterfing er sich aber, die Reinheit dieses Verhältnisses durch sinnlichen Schmutz zu besudeln, so galt er für ehrlos; die allgemeine Verachtung traf ihn derart, daß er, anstatt sie zu ertragen, sich lieber den Tod gab oder ins Elend ging.

Strenge, ja Härte in jeder Hinsicht, gegen sich selbst und gegen die an-

Digitized by Google

dern, wobei sogar die Liebe ins Gewand der Strenge gekleidet war, bildete also den Grundzug dieser Erziehung. Dies gilt auch für die wesentlich ebenso erzogenen Mädchen, die dadurch zu kräftigen und würdigen Müttern ebensolcher Söhne entwickelt werden sollten. Nur daß die Erziehung, durch welche die Mädchen, namentlich bei den öffentlichen Wettkämpfen und Spielen, auch in mancherlei keineswegs prüde, aber niemals unzüchtige Beziehung zu den Knaben kamen, für jene wohl nicht so lange dauerte wie für diese, und auch, bei aller Pflege des kriegerischen Sinnes, wohl nicht so ausschließlich militärisch war.

Aber wie dem auch sei, dies ist sicher: Die männlichen Spartiaten traten zwar mit dem achtzehnten Jahre aus den Knabenabteilungen; sie wurden von da an als „angehende Jünglinge" schon zur „Geheimpolizei (kryptéia)" verwendet; sie waren als „Jünglinge" vom zwanzigsten Jahre an felddienstfähig und konnten sogar dann schon heiraten; aber daß sie darum aus der Erziehung entlassen gewesen wären, trifft nicht zu.

Nach wie vor mußten sie in der Abteilung von Altersgenossen, der sie angehörten, regelmäßig zum Speisen, zu den vorschriftsmäßigen Übungen und in den gemeinsamen Schlafstellen erscheinen, so daß sie ihre Frauen nur verstohlen und auf kurze Zeit besuchen konnten; erst mit dreißig Jahren zählten sie zu den Männern und durften von da an ihren eigenen Hausstand begründen.

Indes selbst dann waren sie der beständigen militärischen Zucht nicht entwachsen. Ein Heerlager konnte man Sparta in der Tat nennen, und die Spartiaten eine Besatzung; das besagt auch der Ausdruck phrurá, mit dem ursprünglich die gesamte kriegspflichtige Mannschaft bezeichnet wurde, obwohl man ihn später auch insbesondere für den jedesmal zum Kriege aufgebotenen Heerbann gebrauchte. Denn es war jeder Spartiate bis zum sechzigsten Jahre émphruros, d. h. einer Abteilung dieser Besatzung einverleibt, und dies sprach sich deutlich auch im Frieden dadurch aus, daß er außer zur Teilnahme an den beständigen militärischen Übungen zum regelmäßigen Erscheinen bei dem gemeinsamen Männermahle (syssítion, phidítion) verpflichtet war.

Diese Phiditien, denen übrigens, wenn sie nicht als Jugendleiter mit ihren Gruppen speisten, auch schon die Zwanzig- bis Dreißigjährigen anzugehören hatten, waren nämlich schlechterdings dazu bestimmt, die Gewohnheiten des Feldlagerlebens im Alltagsleben vorzubereiten und aufrecht zu erhalten. Nahm man das Mahl nicht geradezu in Lagerzelten ein, so hießen doch die Speiseräume „Zelte", die Mitglieder eines Phiditions „Zeltgenossen", und dieselben Polemarchen, die im Kriege die Heeresabteilungen befehligten, führten daheim die Aufsicht über die Phiditien. Die etwa je fünfzehn Tischgenossen, deren Zahl durch einstimmige Wahl ergänzt wurde, bildeten im Kriege eine wirkliche Zeltgenossenschaft, und es wurde streng darauf gehalten, daß diese rein den Charakter einer militärischen Kameradschaft wahrte. Eine Zusammenordnung nach Stammes-

Digitized by Google

abteilungen oder Distrikten oder Wohnsitzen war dabei ausgeschlossen; es sollten vielmehr geflissentlich alle verwandtschaftlichen und nachbarlichen Beziehungen und Interessen zurückgedrängt und jedem freie Wahl des ihm Zusagenden gestattet werden. Auch wurde Wert darauf gelegt, daß im Phidition Reiche und Arme, Vornehme und Geringe unter den Spartiaten an demselben Tische speisten und die gleiche Kost erhielten, zu der jeder, unbeschadet gelegentlicher größerer Beiträge der Reichen, den gleichen Natural- und Geldbeitrag zu leisten hatte. Und es durfte selbst bei reicheren Spenden nicht über den frugalen, durch die „Schwarze Suppe", eine Art Schweineschwarzsauer, und mäßigen Weingenuß gekennzeichneten Zuschnitt des Mahles hinausgegangen werden, während anderseits Nichtleistung der Beiträge, sei es aus Widersetzlichkeit, sei es aus Armut, den Ausschluß aus der Zahl der „Gleichen (hómoioi)", d. h. bürgerlich Vollberechtigten, zur Folge hatte.

Alles war somit in dieser „bürgerlichen" Gesellschaft schließlich auf den Kriegsdienst gestellt, und jeder Spartiate hatte sich — dazu wurde er erzeugt, erzogen und in Zucht gehalten — als ein Werkzeug dafür zu betrachten. Aber doch als ein Selbstwerkzeug, indem, was er in dieser Hinsicht tat, dem Staate, dem er als vollberechtigter Bürger angehörte, und so schließlich ihm selbst zu gute kam. Dagegen spielte, wer oder geradezu „was" sonst noch in Lakonien zum Kriegsdienste herangezogen wurde, durchaus nur die Rolle des Werkzeuges in den Händen der Spartiaten, und war darum Fremdwerkzeug, das als solches den Bestand des Staates mit zu sichern bestimmt war.

„Wer", d. h. die immerhin noch persönlich freien Nichtbürger oder Untertanen, die „Umwohner (perioikoi)", die aus dem Verhältnis von Verbündeten, deren Fürsten nur die spartiatischen Könige als Oberkönige anzuerkennen hatten, in politische Abhängigkeit geraten waren. Sie hatten, der Zahl nach sogar die Hauptstärke des lakonischen Heeres ausmachend, in diesem als Schwer- und Leichtbewaffnete zu dienen, und zwar lediglich als Gehorchende, nicht als Befehlshaber.

„Was", d. h. die gänzlich unfreien, nur als Sache — wenngleich nicht als Sklaven — betrachteten Leibeigenen oder Heloten (héilotes), die auf den Landlosen der Spartiaten saßen. Sie taten als Schildknappen ihrer Grundherren, als Leichtbewaffnete, Schanzgräber, Ruderer u. dgl., später auch als Seesoldaten und Schwerbewaffnete Dienst.

Endlich, naturgemäß auch noch „wer", die freigelassenen Heloten, die „Neodamoden" wurden, sobald sie als Schwerbewaffnete gedient hatten, und die „Mothaken", uneheliche Söhne von Spartiaten mit Helotinnen, die aber von ihren Vätern anerkannt und mit den Spartiatenkindern auferzogen worden waren; auch sie hatten, falls sie nicht das Bürgerrecht erlangten, gleich den Perioiken zu dienen.

Also, wie bereits gesagt, allgemeine Kriegsdienstpflicht, teils bürgerliche, teils nichtbürgerliche, und beständige Vorbereitung zu deren Ableistung

Digitized by Google

auch im Frieden und auch bei dem nichtbürgerlichen Teil der Bevölkerung. Dabei aber doch ein gewaltiger Unterschied zwischen den beiden, der vielleicht immer noch am besten in die Worte „Wehrstand" und „Nährstand" gefaßt wird.

Bei den Spartiaten bildet im höchsten Grade, man kann sagen, außer der sonstigen politischen Betätigung ausschließlich, das militärische Tun den Lebensberuf; sie sind der Wehrstand. Es muß darum offenbar, damit ihr Lebensunterhalt und die volle Hingabe an ihren Beruf gesichert sei, in ihrem Gemeinwesen noch einen Stand geben, dessen Aufgabe nicht nur, und am wenigsten ausschließlich, im Beistande zum Waffenkampf der Herren vom Wehrstand, sondern eben in der Beschaffung jenes (sowie des eigenen) Unterhaltes besteht: den Nährstand.

In Sparta gab es nun sogar zwei Nährstände, den der Heloten und der Perioiken, und diese in ihrer Dienstbarkeit auch über den Militärdienst hinaus zu erhalten, war ein weiteres, durch die gegebenen Umstände wohl motiviertes Hauptbestreben der Spartiaten.

Es hatte Erfolg durch die Art, wie die bei der Eroberung der Landschaft begonnene Landaufteilung festgehalten und fortgesetzt wurde. Als ein Teil der Dorier waren die Vorfahren der Spartiaten zur Zeit der dorischen Wanderung in den Peloponnes gelangt. In Form der überall, wo Dorier auftreten, vorkommenden Stamm- oder gentilizischen Phylen der Hylleis, Dymanes und Pamphyloi hatten sie sich wohl zuerst in der Gegend des späteren Sparta in den nachmals durch „Synoikismos" zur Lagerstadt zusammengeschlossenen fünf Dörfern (kómai) niedergelassen. Von diesem Standlager aus wird ihr weiteres Vordringen so erfolgt sein, daß man dabei die sich gutwillig fügenden griechischen Bewohner anderen Stammes in die dafür angemessene Stammphyle der Pamphyloi, „Leute von allerlei Stämmen", aufnahm und ihnen gleiche Anrechte auf Gemeindeland gewährte wie den bisherigen Spartiaten. Endlich richtete man, viel früher als sonst in Griechenland, und wohl u. a. in dem Bestreben, das übermäßige Anwachsen der Pamphyloi zu vermeiden, neben der gentilizischen eine lokale oder „topische" Einteilung der Spartiatenschaft ein: Man erklärte die fünf spartiatischen Komen zu topischen Phylen und reihte die nun noch Hinzutretenden gleichmäßig in sie ein. Die Stammphylen blieben nun freilich wenigstens als religiöse Kultgemeinschaften noch bestehen und waren auch weiterhin noch in $(3 \times 9 =)$ 27 Phratrien gegliedert; aber die fünf Lokalphylen, auf die sich wahrscheinlich auch die Untergliederung ihres Landlose-Anhanges in „Oben" bezieht, bildeten fortan die einzige Basis der auf das Grundeigentum und die Grundherrschaft gestellten politischen Macht der Spartiaten.

Der Grund und Boden aber, der dazu nötig war, wurde zunächst den heftigen Widerstand leistenden Bewohnern der fruchtbaren Eurotasebene abgenommen und mit gewissen staatlichen Vorbehalten als erbliches Privateigentum unter die einzelnen spartiatischen Haushaltungsvorstände ver-

Digitized by Google

teilt. Um die Mitte des 8. Jahrhunderts kam Messenien daran, und es erfolgte nun auch die letzte allgemeine Landanweisung, die sämtliche Spartiaten in den Besitz von Landlosen (klároi[12*]) möglichst gleichen Ertragswertes brachte.

Die zu Heloten herabgedrückten früheren Eigentümer dieser Grundstücke blieben auf ihnen sitzen. Sie hatten, auf dem Klaros an die Scholle gebunden, ihre Parzelle für ihre zumeist in Sparta wohnhaften Grundherren[13*] selbständig, auf eigene Rechnung zu bewirtschaften. Von dem Ertrag ging an diese eine feste Abgabe. Im übrigen waren sie zwar Leibeigene, durften aber von dem Grundherrn weder verkauft noch freigelassen werden, sondern nur vom Staat, der sich dies vorbehielt und auch verdächtige Heloten ohne Gerichtsverfahren umbringen lassen konnte. Ihre Lage war überhaupt sicherlich eine sehr drückende[14*], und die Spartiaten schwebten beständig in Sorge vor Helotenaufständen. Bezeichnend dafür ist jene Helotentötung, die zum Polizeidienst der Krypteia gehörte, und derentwegen der Staat, um Blutschuld aus solchem Verfahren zu vermeiden, ihnen alljährlich durch die Ephoren in aller Form den Krieg ankündigte.

Günstiger, auch bezüglich des übrigens den Heloten ebenfalls möglichen Erwerbes eigenen Vermögens, standen die Perioikoi da, die persönlich freien Bewohner der zahlreichen ins Spartiatenland eingestreuten oder es umgebenden nichtspartiatischen Ortschaften (tópoi) Lakoniens. Sie lebten dort, in kleinen Städten (póleis) mit wohl arg beschnittenem Landgebiet, teils als, aber keineswegs politisch berechtigte, obwohl polítai genannte Ackerbürger, teils als Handwerker und Handelsleute, die auch für die Ausfuhr arbeiteten, und deren Gewerbe frühzeitig zu einer gewissen Blüte gelangte. Von Abgaben, die sich auf den „Königsschoß" beschränkten, waren sie nicht sonderlich gedrückt; auch eine gewisse kommunale Selbständigkeit besaßen sie, freilich unter der Aufsicht spartiatischer Beamten, die außerdem die Rechtspflege besorgt zu haben scheinen. Übel war für sie endlich ohne Zweifel, daß sie gleich den Heloten wenigstens von den höchsten spartiatischen Beamten, den Ephoren, gelegentlich unter Ausschluß eines Gerichtsverfahrens mit dem Tode bestraft werden konnten, und daß es ihnen, die dem Staate doch auch gegen die Heloten die namhaftesten Dienste leisteten, so ganz und gar an einem rechtlichen Gegengewicht ihrer politischen Verpflichtungen fehlte.

Allein dies war es ja eben: Eine allgemeine Dienstpflicht, eine stete und vollkommene Ausnutzung der Kräfte jedes einzelnen für die Zwecke eines kriegerischen Staates ist durchführbar nur von seiten einer einheitlichen, eine straffe Oberaufsicht führenden Gewalt. Und diese kann naturgemäß wieder nur monarchisch oder oligarchisch sein: einer muß herrschen oder doch nur wenige.

Nun war es aber in Sparta tatsächlich so, daß diese wenigen dauernd aus einem schon von vornherein bevorrechteten Stande, einer Aristokratie, hervorgingen, die darum auch sich selber in Abgeschlossenheit gegen die an-

Digitized by Google

deren Stände des Gemeinwesens zu erhalten bestrebt war. Es vermochten also zwar die Spartiaten, diese Aristokratie, am Beginn ihres Staates sich durch bereitwillige Stammfremde zu verstärken; sie konnten sich auch einmal ergänzen, indem sie nach besonders empfindlichem Kriegsverlust die Frauen ihrer Gefallenen mit zuverlässigen Heloten verheirateten; aber sich in der Volksversammlung durch Aufnahme des ganzen Perioikenstandes in die Minderheit bringen, das konnten sie nicht. Zumal da sie schon in ihrem eigenen Stande Mühe genug hatten, die demokratische Entwicklung hintan- und die Mischung monarchischer und oligarchischer Regierungsform aufrechtzuerhalten, die für den spartiatischen Staat charakteristisch ist.

So sehr nämlich die grundsätzliche Gleichheit, d. h. die bürgerliche Vollberechtigung aller Spartiaten, erhalten blieb, so wenig blieb es, wie schon oben[15*] erwähnt, die tatsächliche. Mochten die „alten" Landlose unveräußerlich und unteilbar sein, der Vereinigung mehrerer solcher Lose in einer Hand war durch das Erbrecht und sonst nicht wirksam begegnet. Kam verschiedentliche Kriegsbeute hinzu und alles das, was Glückszufälle und überlegene geistige Fähigkeiten an Erwerb größeren Vermögens mit sich zu bringen imstande sind, so ist es begreiflich, daß sich auch unter den Spartiaten allmählich Reichtum der einen und Armut der andern entwickeln konnte.

Infolgedessen hob sich innerhalb des Volkes der Spartiaten, des démos i. w. S., ein Bürgeradel, die „Angesehenen (gnórimoi)", von dem „Volk", dem démos i. e. S., ab, der aber immerhin noch, obgleich arm, nicht nur über den Perioiken und Heloten, sondern auch über den „Minderberechtigten (hypoméiones)" stand, die durch die Unmöglichkeit, ihre Phiditienbeiträge zu entrichten und die volle agogé mitzumachen, ihr Bürgerrecht verloren hatten. Und diese „Angesehenen", die außer diesem Titel auch den der „Schön-und-Guten (kalokagathói)" ganz für sich in Anspruch nahmen, taten dies schließlich auch mit den achtundzwanzig Sitzen in der gerusía, dem „Rat der Alten", der den beiden Königen zur Seite stand: Sitze, die ursprünglich den „Schön-und-Guten" in einem viel weiteren Sinne, den Tüchtigsten aus dem ganzen Spartiatendemos, vorbehalten sein sollten. Die Würde der Geronten, dieser auf Lebenszeit aus der Zahl der mehr als Sechzigjährigen gewählten und unverantwortlichen Beiräte der Könige, auf sich, die wenigen vornehmen Geschlechter, beschränkt zu halten, ließen sich also die Adeligen vor allem angelegen sein.

Dazu brauchen sie aber den démos i. e. S., der in der apélla, der aus allen über dreißig Jahre alten Spartiaten bestehenden Volksversammlung, die Geronten mitzuwählen hatte. Und es mußten diesem darin sogar die Mehrheit besitzenden Demos natürlich Zugeständnisse gemacht werden, sollte er sich dem einer solchen „freien Wahl" günstigen, von Aristoteles „kindisch" genannten Wahlmodus auf die Dauer fügen. Denn „schiefe" Beschlüsse der allmählich höchst einflußreich gewordenen Apella[16*] be-

Digitized by Google

ständig verwerfen, wie es Könige und Geronten an sich durften, war schließlich doch eine nicht ungefährliche Sache.

Das Hauptzugeständnis war aber die — wie wir ebenfalls sagen müssen — Scheindemokratisierung des Ephorates. Die ursprünglich von den Königen zu ihrer Vertretung in der Rechtspflege bei Privatstreitigkeiten ernannten fünf Ephoren[17*] wurden nämlich zu Beamten gemacht, die das gesamte Volk aus seiner Mitte zwar nicht direkt zu wählen, jedoch zur engeren, dann wahrscheinlich mittelst Befragung des Götterwillens erfolgenden Wahl vorzuschlagen hatte. Und der Einfluß dieser Beamten, in deren Kreis immerhin so jeder aus dem Volke gelangen konnte, wenngleich auch da der Adel dafür zu sorgen wußte, daß die Mehrheitsbeschlüsse des Kollegiums nicht allzu oft gegen ihn ausfielen[18*], wuchs sich mit der Zeit zu einer fast tyrannischen, d. h. unumschränkten Machtvollkommenheit aus.

Zunächst wurde durch das Ephorat das Königtum zu einem mit priesterlichen Funktionen und angestammten Ehrenvorrechten ausgestatteten erblichen Heerführer- oder Herzogtum herabgedrückt. Es war schon als Doppelkönigtum der Agiaden und Eurypontiden, wie wir noch sehen werden, nicht sonderlich stark. Nun jedoch blieben ihm auch von der richterlichen Tätigkeit nur die Sachen der Erbtöchter, die Adoptionen und die Angelegenheiten der öffentlichen Wege, und selbst seine militärische Macht erlitt eine immer stärkere Einbuße. Das Recht, jedes beliebige Land nach eigenem Gutdünken mit Krieg zu überziehen, konnte trotz der Fluchandrohung gegen die den König etwa daran hindern wollenden Spartiaten nur selten mehr ausgeübt werden; am Ende zogen die Könige, oder vielmehr stets nur einer, bloß noch als Feldherren auf Beschluß des Ephorates und der Apella sowie unter Begleitung zweier sie beaufsichtigenden Ephoren ins Feld. Auch das Recht, die Verhandlungen mit fremden Gesandten zu führen und die auswärtigen Angelegenheiten maßgebend zu leiten, ging auf das Ephorat über. Nur die Befugnis, je zwei „Pythier" für die Vermittlung des Verkehrs mit Delphoi zu wählen, blieb den Königen kraft ihrer priesterlichen Würde, außerdem der Vorsitz in der Gerusia, die durch sie dreißigköpfig wurde, und das Recht, zusammen mit dieser „schiefe" Beschlüsse der Apella zu verwerfen.

Freilich wurde auch die Gerusia in ihrer Bedeutung durch das Ephorat beschränkt und zuletzt nur noch als Gerichtshof für peinliche Strafsachen und Staatsprozesse belassen, der selbst gegen die Könige in Bewegung gesetzt werden konnte, und vor dem die Ephoren die Klage einleiteten.

Endlich fiel, was die verfassungsmäßigen Körperschaften des Staates angeht, noch die Berufung und Leitung der Apella in die Hände der Ephoren: Diese hatten ihr nun Anträge vorzulegen und sie darüber entscheiden zu lassen, — falls sie es nicht (ebenfalls rechtmäßigerweise) vorzogen, alle diese Instanzen zusamt den Königen zu umgehen und ganz selbständig über Krieg und Frieden und sonstiges zu beschließen.

Sogar damit war jedoch die Gewalt der Ephoren noch nicht erschöpft.

Digitized by Google

Auch den Staatsschatz und das Kalenderwesen, das gelegentlich durch Einschub eines Schaltmonats zu Steuermaßnahmen gegen die Perioiken ausgenutzt werden konnte, scheinen sie unter sich gehabt zu haben; sicher aber ist, daß ihnen in alle Zweige der Staatsverwaltung der Eingriff gestattet war, und daß sie jeden Beamten von seiner Stelle entfernen, verhaften und auf Leib und Leben anklagen durften. Nur mußten sie ihn eben anklagen und in geregeltem Gerichtsverfahren aburteilen lassen, während ihnen, wie schon erwähnt, gegen Perioiken und Heloten das Recht zustand, auch ohnedies mit Todesurteil vorzugehen sowie den letzteren alljährlich den Krypteiakrieg anzukündigen.

Schließlich wurden den Ephoren nicht nur die Beamten allmählich ausnahmslos, auch in geringeren Dingen, rechenschaftspflichtig. Die Oberaufsicht dieser Behörde erstreckte sich auf die gesamte öffentliche Zucht und demgemäß auf das Leben jedes einzelnen im Staatsgebiete, des Spartiaten wie des Perioiken, des Mothaken wie des Neodamoden, des Heloten wie des Fremden, insofern es sich nur irgendwie — und das tat es beinahe restlos — mit jener Zucht berührte. Wohlbeleibtheit aus Trägheit und Wohlleben blieb ebensowenig straflos wie überhaupt Verletzung der vorschriftsmäßigen frugalen Lebenssitten; die Vermehrung der Kitharasaiten um eine durch den lesbischen Musiker Terpander soll als Abweichung von der alten und strengen Einfachheit der Musik geahndet worden sein; der König Agesilaos ward in Strafe genommen, weil er sich allzu geflissentlich populär zu machen schien, ein gewisser Skiraphidas aber, weil er sich allzu geduldig beleidigen ließ; ein anderer König, Archidamos, bekam einen Verweis wegen Heirat mit einer allzu kleinen Frau, die, wie es hieß, nur Königlein würde gebären können; Fremde, die auf irgendeine Weise einen üblen Einfluß auf Zucht und Sitte ausüben zu können schienen, unterlagen der Ausweisung; — alles und noch mehr dergleichen durch die Ephoren, deren Amtsführung bezeichnenderweise mit der sicher sehr alten Vorschrift zu beginnen pflegte, „den Schnurrbart zu scheren und den Gesetzen zu gehorchen".

In der Tat: Es braucht nur noch hinzugefügt zu werden, daß allmonatlich die Könige von den Ephoren in Eidespflicht genommen wurden, die Regierung den Gesetzen gemäß zu führen, wogegen ihnen diese im Namen des Volkes schwuren, unter dieser Bedingung ihre Herrschaft unangetastet zu lassen, und man wird die Macht der nur ihren Amtsnachfolgern verantwortlichen Ephoren in ihrem ganzen Umfange erkennen. Aber war es überhaupt noch eine Regierung, die das Königtum in diesem Sparta der Ephoren ausübte, und kann vollends von einer Herrschaft der Könige unter diesen Umständen noch die Rede sein? Weshalb beseitigte man sie nicht ganz, nachdem man sie in ihrer tatsächlichen Macht so herabgedrückt hatte?

Es läßt sich kaum eine andere Antwort denken als diese: Abgesehen davon, daß möglicherweise dem konservativen Sinn der Spartiaten das erbliche Königtum gegenüber den alljährlich neu zu bestellenden Ephoren

Digitized by Google

noch immer als ein besseres Sinnbild des staatlichen Dauerbestandes erschien, wird möglicherweise die stete Hinneigung der Agiaden zum Adel, der Eurypontiden zum Demos i. e. S. ausschlaggebend gewesen sein; die beiden Klassen innerhalb der Spartiaten werden durch die Ephoren jeweils an dem einen oder dem andern Königshause willkommenen Rückhalt gegeneinander gefunden haben. Jedenfalls aber paßt dieses System gegenseitiger eifersüchtiger Bewachung und gemeinsamer strenger Überwachung der gesamten Einwohnerschaft trefflich zu einem kriegerischen und zugleich oligarchisch-monarchisch geleiteten Staate: In ihm muß es immer darauf ankommen, den Schein wirklicher innerer Einigkeit, sei es auch nur durch Mehrheitsbeschlüsse der regierenden Körperschaft, aufrechtzuerhalten und nach außen geltend zu machen.

Die wirkliche Monarchie, in der alle Gewalt bei dem einen Herrscher ruht, hat es in dieser Hinsicht leichter als eine solche Scheinmonarchie. Sie ist nicht auf jene Mehrheitsbeschlüsse angewiesen. Aber *die sittlichen Grundlagen und Folgen* sind keine andern als dort; sie sind die *des kriegerischen Staates* und können nun ganz kurz angegeben werden.

Am schwersten fällt dabei ins Gewicht, daß[19] die auch bei anderen staatsrechtlichen Formen wie überhaupt bei jeder Rechtsgestalt unvermeidliche Heteronomie oder Fremdgesetzlichkeit, d. h. Unterordnung des eigenen Willens unter von einem andern Willen normativ Gefordertes, hier ihre schärfste Ausprägung findet. Der militärische Gehorsam hat blind, ohne Einsicht in die Gründe des Befehls zu erfolgen, vom obersten Inhaber der Rechtsmacht herab durch dessen blind gehorsamsverpflichtete Organe bis zum letzten, der, auch nicht mehr stellvertretender Befehlshaber, den Befehl ausführt; widrigenfalls — dies ist das Zweite — sofort zwangsmäßige Durchsetzung des rechtlich übergeordneten Willens eintritt.

Dabei kann es sein (und ist in Sparta der Fall), daß jener oberste Inhaber der Rechtsmacht seinerseits noch an eine Verfassung d. h. an „Gesetze" gebunden ist, die er als Befehlsnormen nicht selbst gesetzt zu haben braucht, zu deren Einhaltung er sich aber den Untergebenen gegenüber stillschweigend oder ausdrücklich verpflichten muß. Aber auch die Einhaltung einer solchen den Untergebenen einen Rechtsanspruch gegen obrigkeitliche Willkür gewährenden Versprechensnorm ist schließlich im Militärstaate nur eine Frage der Macht. Kann es der oberste Inhaber der Rechtsmacht oder kurz die Rechtsmacht in einem solchen Staate dahin bringen, sich selbstherrlich bei Gelegenheit über die Verfassung hinwegzusetzen, so wird es geschehen; jedenfalls aber wird im Rahmen der Verfassung stets nur das Mindestmaß von Freiheit der Untergebenen, d. h. von Ansprüchen auf Unterlassung obrigkeitlicher Eingriffe in die Sphäre des Privatwillens, gewährt werden. Nahezu an die Grenze des Möglichen geht in dieser Hinsicht wiederum Sparta. Negativ und positiv, durch Verbote und Gebote, ist da die Lebensführung des einzelnen bis ins kleinste geregelt. Weder kann er, es sei denn mittelst obrigkeitlicher Verfügung,

Digitized by Google

aus seinem Stande heraus, noch darf er sich innerhalb dessen nach eigenem Gutdünken beschäftigen (so ist z. B. den Spartiaten jede Industrie oder andere auf Gelderwerb abzielende Beschäftigung schlechthin untersagt); die soziale Gebundenheit reicht da der beruflichen die Hand, und selbst die Bewegungsfreiheit wird gering, da man jeden an Ort und Stelle zur Verfügung und vor allem möglichst wenig außer Landes wissen will[20*].

Letzteres insbesondere auch deswegen, weil — drittens — ein solcher Staat streng darauf halten muß, autark d. h. durch zwangweise Zusammenhaltung aller Kräfte seiner Beherrschten selbstgenügsam und dadurch vom Auslande unabhängig zu sein[21*]. Nicht nur in materiell-wirtschaftlicher Hinsicht, so daß der Nährstand den Wehrstand und sich selbst möglichst gut allein versorgt, sondern auch, und dies erst recht, in geistig-gemüthafter Beziehung, so daß von außen her tunlichst wenig an unbotmäßiger, auf dem Wissen anderer Zustände ruhender Gesinnung zuwächst.

Darin nämlich, daß die nun einmal vorgeschriebene Geisteshaltung und dem Herrscherwillen günstige Staatsgesinnung, der kriegerische Patriotismus mit allen seinen geistigen und sittlichen Folgen, bei den Beherrschten ebensowohl in Geltung bleibe wie die Herrscher ihren kriegerischen Sinn als das Um und Auf ihres Wollens und Tuns bewahren, darin ruht — in vierter Hinsicht — doch der innere Bestand eines solchen Staatswesens. Denn wenn der Erfolg im Kriege allgemein als des höchsten Ruhmes würdig gilt, und infolgedessen das Gute an sich mit Tapferkeit und Stärke gleichgesetzt wird; wenn die Rache am Feinde für jeden eine heilige Pflicht ist, und auch zu Hause mit Blutrache und sonst nach dem Gesetz der Wiedervergeltung gehandelt wird; wenn das Mitleid im Krieg beständig ertötet wird und so unmöglich während des Friedens wieder aufzuleben vermag; wenn jeder fortwährend bereit ist, nicht nur sich für den Staat, sondern auch andere für diesen und für sich aufzuopfern; wenn der Triumph des Staates sogar innerhalb des Verfolgens selbstsüchtiger Zwecke als der höchste Endzweck alles Handelns angesehen wird; wenn die unbedingte Loyalität vorhanden ist, aus welcher der blinde Gehorsam gegen die Autorität erwächst, und wenn diese Loyalität auf dem Grunde des unerschütterlichen Vertrauens zur Staatsgewalt und ihren Trägern ruht; wenn der steten Bereitwilligkeit, sich regieren zu lassen, ein möglichst geringes Maß eigener Initiative entspricht; wenn die Gewohnheit, alle Dinge unter staatlicher Bevormundung zu erblicken, den Glauben zutage gefördert hat, daß diese Bevormundung überall notwendig sei; wenn die Sklaverei zur unvermeidlichen Einrichtung gestempelt, und die Einsicht noch nicht aufgedämmert ist, daß unter solchen Umständen auch der Freie nichts weiter als ein Staatssklave sei; wenn vielmehr durchweg die Überzeugung herrscht, es könne gar kein besseres Dasein der menschlichen Gesellschaft geben als dieses; — dann freilich ist der kriegerische Staat in seinem Innern durchaus gefestigt, und Sklavenaufstände haben in ihm anscheinend nur noch den Sinn, daß die am meisten geknechtete Klasse sich auf die Stufe

Digitized by Google

der minder Geknechteten zu heben sucht, um womöglich diese wieder zu knechten oder — andere Sklaven von außen heranzuzwingen.

Doch ist — und erst dies führt uns, fünftens, in das innerste Wesen des kriegerischen Staates hinein — eine solche Verbindung von beschränktem Untertanenverstand und Loyalität in keinem historischen Staate durchweg vorhanden. Und kann dies auch nicht sein, weil es eben jenem innersten Wesen widersprechen würde. Auch in Sparta sind wir vielmehr dem eifersüchtigen Mißtrauen begegnet, das sich als gegenseitige Bewachung der Herrschenden und gemeinsame Überwachung der Beherrschten offenbart und teils zu gesetzmäßigen Einschränkungen der gefürchteten Macht, teils zu gewaltsamem Niederhalten und brutaler Unterdrückung, ja zur Vernichtung jener führt, vor deren Aufkommen und Rache man sich ängstigt. So geht es mit den Spartiaten und Heloten, deren erstere das Aufsehertum der Ephoren einrichten, während die letzteren nicht gar selten Gegenstand grausamster Nachstellungen sind[22*] und ihrerseits „beständig auf der Lauer liegen, um sich die Unglücksfälle der herrschenden Klasse zunutze zu machen"[23]. Denn sie werden, das kommt noch hinzu, gleich den Perioiken größtenteils keineswegs durch Zuneigung, sondern durch Furcht und die Schwierigkeit, sich zu erfolgreichen Unternehmungen zu vereinigen, in Gehorsam gehalten. Das Grundwesen des kriegerischen Staates ist also — wie könnte es auch anders sein — Furcht, hinweg über allen Mut und alle Tapferkeit und Stärke: beständige Furcht vor dem Auseinandergehen und dadurch Machtloswerden des in sich Zwiespältigen, weil großenteils auch nur durch die Furcht vor dem Mächtigen Zusammengehaltenen. Unfriede nach innen wie nach außen, Scheineinheit anstatt wirklicher Einheit, das ist das beinahe triviale Ergebnis. —

Es ist keine Ehrfurcht, welche dieser Staatsgedanke zu erwecken imstande ist, sobald man ihn, wie eben geschehen, durchblickt. Dennoch hat er, zugleich als der gegebene Vertreter des kriegerischen Lebenstypus überhaupt, eine ungeheure historische Wirksamkeit entfaltet; eine so ungeheure, daß der *friedliche Lebenstypus* keine auch nur im entferntesten so ausdrucks- und eindrucksvolle Verwirklichung gefunden hat wie der kriegerische im Militärstaat Sparta.

Namentlich auf griechischem Boden konnte es nicht wohl anders sein. Schon seit um etwa 2500 v. Chr. Teile eines indogermanischen Urvolkes sich von Norden her in die später „griechisch" genannten Gegenden der Balkanhalbinsel und über die Inselbrücke des Ägäischen Meeres bis an dessen Ostküsten vorzuschieben und sich dort zu „Hellenen" oder „Griechen" umzubilden begannen, und bereits früher, herrschte dort kriegerischer Geist. Die erste, die achaiisch-ionische Schicht der Eroberer[24*], traf allenthalben auf eine wesentlich karische[25*] kleinasiatisch-nichtindogermanische Urbevölkerung, die ihr unterlag; die zweite, die nordwestgriechisch-dorische Schicht, die zunächst in Nordwestgriechenland sitzen blieb, bereitete, vom 13. Jahrhundert an in der „dorischen" Wanderung

Digitized by Google

nach Süden begriffen, der ersten Schicht zum Teil das gleiche Schicksal; auch der dadurch eingeleitete Hauptschub der damaligen aiolisch-ionisch-„achaiischen" Kolonisation der ägäischen Inseln und Kleinasiens trägt kriegerischen Charakter; die unaufhörlichen Fehden der seßhaft gewordenen Griechen unter sich sind bekannt genug.

Was auf diese Weise entsteht, ist außerordentlich vielgestaltig, und wir werden hinreichend Gelegenheit haben, es, soweit es ethisches Interesse gewährt, kennen zu lernen. Verschieden ist z. B. die Ansiedlung auf der griechischen Halbinsel von der an der Westküste Kleinasiens: hier machen die Kolonisten durchweg befestigte Plätze zu ihrem Stützpunkte, dort siedeln sich wenigstens die westgriechischen Stämme in offenen Lagerdörfern an. Verschieden sind auch die Bedingungen für die wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklung, verschieden die Umgebung und Nachbarschaft. In Hellas hat man andere hellenische Stämme zu Nachbarn, an der Küste Kleinasiens sitzen im Hinterlande nichthellenische Völker, usw. Deutlich ist jedoch überall der kriegerische Grundcharakter der Entwicklung.

Trotzdem ist ein mehr oder minder ausgedehnter friedlicher Einschlag in das kriegerische Gewebe nirgends zu verkennen.

Schon daß die erste staatliche Organisation der Griechen in Form des *Stamm*staates erfolgt, ist ein solches Moment. In der antiken Überlieferung über die Wanderungen treten uns von den Thessalern bis zu den Doriern geschlossene Stämme entgegen, was offenbar im allgemeinen der Wirklichkeit entspricht. Sonderten sich auch öfter einzelne Stammteile ab, so mußte doch die Hauptmasse im Interesse der Selbsterhaltung und zur Erreichung des Zieles, der Eroberung einer Landschaft, zusammenhalten. „Nach außen feindlich, nach innen freundlich", ist da immer mindestens das Ideal. Man fügt sich darum auch gern der wirklich kraftvollen, einheitlichen Führung des Stammkönigs, der an der Spitze des Ganzen steht.

Das Gefühl der Stammesgemeinschaft erhält sich nicht minder, sobald größere Stämme oder Völkerschaften (éthne) sich teils in gentilizische, teils in lokale *Phylen* gliedern. So sehen wir bei den Spartiaten[26*] das Durcheinanderwohnen der Stammphylengenossen in den Komen das gemeinsame Doriertum wach erhalten und bei den Dorisierten erwecken. Wo es aber, etwa bei den ursprünglich getrennt wohnenden Stammphylen der attischen Geleontes, Argadeis, Aigikoreis und Hopletes, von Haus aus an einer größeren Stammeinheit fehlt („Attiker" hat es niemals gegeben[27]), da läßt der *Stadtstaat* (die pólis, hier Athen), in dem sie zu gleichem Rechte zusammentreten, ein neues bürgerliches Gemeingefühl erstehen.

Zu einem solchen kommt es auch in Staaten, die wie Sparta nur im weiteren Sinne Stadtstaaten heißen; *Staatenbünde*, Amphiktyonien u. dgl. führen zu einer Gemeinbürgschaft, die das Gefühl *nationaler Zusammengehörigkeit* unter den Teilnehmern fördert; dieses findet seinen Ausdruck ferner in dem gemeinsamen Hellenennamen, den großen panhellenischen Festen und der Stellung des delphischen Heiligtums als des „gemeinsamen

Digitized by Google

Herdes" von Hellas; darüber hinaus, zu einer letzten friedlichen Einheit alles Menschenlebens, greift wenigstens die *Idee des Weltbürgertums*, des Kosmopolitismus.

Stetige, in Verkehr, Handel, Kolonisation zustandekommende gegenseitige Berührung und Mischung hält die Stämme und Städte zusammen; steigender Austausch nicht bloß der materiellen, sondern auch der geistigen Güter, Dichtung, Sage, künstlerischer und Ideenaustausch tun desgleichen. Aber wie in der hesiodischen Völkertafel die nationale Zusammengehörigkeit aller Hellenen in einer Genealogie versinnbildet wird, an deren Spitze als Heros epónymos („namengebender Heros") der Nation Hellen steht, so spielt überhaupt die Tatsache und der Gedanke der *Verwandtschaft* eine sehr weit reichende Rolle in den Gemeinschaften der Griechen. Wo, namentlich in den *Phratrien*, familienrechtlichen Bruderschaften und Kultvereinen, die überall zu den engeren Familien- und Geschlechtsverbänden ergänzend und, durch Zusammenfassung mehrerer, erweiternd hinzutreten, die Blutsverwandtschaft nur sehr zum Teil noch vorhanden ist, wird sie in vollem Umfange durch die Annahme eines gemeinsamen Ahnherren fingiert. Phylen hat es in Griechenland nicht überall gegeben, wohl aber stets Phratrien als organische Bestandteile der Stammes- und Staatsordnung; zu ihnen mußte jedes wohlgeborene und vollberechtigte Mitglied der staatlichen Gemeinschaft gehören; ein phratrieloser Mann war als gesellschaftlich norm- und herdlos von der Volksgemeinschaft ausgeschlossen[28].

Und abermals: Wie dies gilt, so geht überhaupt die Entwicklung der griechischen *Rechts- und* daran hängenden *Sittlichkeitsbegriffe* (thémis, díke, thesmós, nómos; dikaiosyne, aidós usw.) wesentlich *von der Familie*, dem primitiven, in Familienvater und -mutter, Kindern und Sklaven beschlossenen Staate, *aus:* Von patriarchalisch-despotischer Unterordnung (despótes bedeutet ursprünglich „Hausherr") schreitet man so wenigstens grundsätzlich zu friedlich-gesetzlicher Gleichordnung fort; es ist nur eine Frage der örtlich und zeitlich verschiedenen Verhältnisse, in welchem Maße es geschieht. —

Daß bei der Entwicklung des friedlichen — und auch des kriegerischen — Lebenstypus die *Religion* von großer Bedeutung ist, versteht sich, da es kaum ein Leben ganz ohne Religion gibt, nahezu von selbst. Der Kult des Familien- und Staatsherdes weist bei den Griechen darauf hin, die Götter Griechenlands haben großenteils etwas Kriegerisches an sich. In geradezu ausschlaggebender Weise aber bestimmt die Religion den dritten, den *Typus des abgeschiedenen Lebens.*

Handelt es sich nämlich beim kriegerischen und beim friedlichen Lebenstypus in erster Linie immer noch um das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen, so tritt dieses Verhältnis beim Typus der *Abgeschiedenheit*[29] durchaus, wo es nicht gar völlig bedeutungslos wird, in die zweite Linie zurück. „Vollkommene Abgeschiedenheit", sagt Meister Eckehart, „kennt kein Absehen auf die Kreatur, kein Sichbeugen oder Sicherheben,

Digitized by Google

sie will weder darunter noch darüber sein, sie will nur auf sich selber ruhen, niemandem zuliebe und niemandem zuleide. Sie trachtet weder nach Gleichheit noch nach Ungleichheit mit irgend einem anderen Wesen, sie will nicht dies oder das, sie will nur: mit sich selber eins sein!"[30] „Auf sich selber ruhen" heißt aber hier etwas ganz Besonderes: der Abgeschiedene sucht und sieht nur eines, nur das göttliche Prinzip, das in der Welt lebt oder — anders als bei Eckehart gewendet — hinter der Welt steht als deren schöpferisches Prinzip. Dies Prinzip ist „das" Selbst; in ihm kommt, wer sich aus der Vielheit der vergänglichen Erscheinungen losringt, als in dem Einen, das nichts mehr unter, über und neben sich hat, zur Ruhe.

Mannigfach sind auch hier die Wege: einerseits Flucht vor den Menschen, vor der Welt, insofern sie als ungöttlich angesehen wird, vor dem eigenen individuell-individualistischen Ich zumal; anderseits Flucht in eine andere, göttliche Welt oder darüber hinaus in die überweltliche Gottheit, wo man sich selbst wiederfindet oder worin man aufgeht, wenn nicht etwa das Ziel noch weiter, in dem Nichts und völliger Selbstvernichtung liegt (was aber dann eigentlich schon nicht mehr Abgeschiedenheit zu nennen ist). Unerschütterliche Seelenruhe innerhalb des Weltgetriebes wird so erreicht bei Demokritos, den Kynikern und Stoikern, Weilen im Reiche der Ideen bei Platon, theistische oder pantheistische Versenkung in Gott im Christentum (das allerdings im letzteren Falle kaum mehr solches ist) und im Brahmanismus, Auflösung ins Nirwana im Buddhismus; die ethischen Folgen reichen vom höchsten Aktivismus bis zum äußersten Passivismus; gemeinsam ist allem nur der mehr oder minder deutliche *mystische Zug*, der sich in naturalistischer ebensowohl wie in supernaturalistischer, in materialistischer ebensowohl wie in spiritualistischer, in monistischer ebensowohl wie in dualistischer und pluralistischer Form ausprägt. Daß wir diesem auch in der Diesseitsmoral eines Demokritos begegnen, mag verwundern, wird sich indes im Verfolg der Darstellung trotzdem bewähren[31*].

Diese Darstellung kann und muß aber von nun an schon eine im strengeren Sinne moralgeschichtliche sein, und zwar zunächst so, wie sie sich uns an der Hand der dichterischen Erzeugnisse des griechischen Geistes darbietet.

ZWEITES KAPITEL

Anfänge in der Dichtung

1. EPOS

A) Der homerische Kreis.

Für das Verständnis der Ethik dieses Kreises[32*] ist es vielleicht am besten, mit der Charakteristik des Achilleus zu beginnen, die sich aus der Ilias entnehmen läßt.

Achilleus als der Held der Tat, und zwar der kriegerischen Tat, steht im Vordergrund des Bildes. Dafür ist er zunächst mit allen körperlichen

Digitized by Google

Vorzügen im höchsten Maße ausgerüstet. Hünenmäßiger Wuchs, ungemeine Schnellfüßigkeit kommt ihm zu, vollendete Körperschönheit, durch die er selbst Nireus, den „schönsten der Achaier", übertrifft. Aber auch sein ganzes geistiges und sittliches Gehaben geht weit über das Gewöhnliche hinaus. Sein nach dem Höchsten ringender Ehrgeiz, sein unbändiger Mut, seine hervorragende Tatkraft stempeln ihn zu einem Heros allerersten Ranges. Die ihm von seinem Vater erteilte Mahnung, „immer der erste zu sein, und vorzustreben vor andern"[33] befolgt er getreu; er ist wacker und brav; heroischer Tatendrang pulsiert durch alle seine Adern. Zahllose Mühen hat er erduldet, sein Leben unzählig oft in die Schanze geschlagen, freilich auch aus zwölf Küsten- und elf Troerstädten kostbarste Beute davongetragen. Kein Sterblicher vermag ihm, dem Sohn der Göttin Thetis, wenn er mit seinem von wunderbaren Rossen gezogenen Gespanne daherbraust, Stand zu halten oder gar die Spitze zu bieten. Furcht und Schrecken schreiten ihm voran; wie Spreu zerstiebt vor seinem Löwenmute und seiner „scharenzermalmenden" Kraft der Feinde Heer. Stolzes Selbstgefühl schwellt ihm darob die Brust. Kein höheres Kleinod als seine ritterliche Ehre, Ruhm und Auszeichnung der Preis, nach dem sein Ehrgeiz strebt; lockender Reiz davon verfolgt ihn bis in den tiefsten Traum. Ruhmestaten, nicht heitere Liebesgefühle sind es auch, die er zur Phorminx besingt; alles, was den homerischen Kriegshelden als solchen kennzeichnet, Körperkraft und -schönheit, edle Abkunft, Reichtum, in steter Kriegsgeübtheit bewährter hoher Mut und Tatkraft, ritterliches Ehrgefühl und Ruhmesdurst, — alles findet sich in ihm vereinigt und macht ihn zum echten Heros und leibhaftigen Vertreter der ersten homerischen Kardinaltugend, der areté oder *„Tugend der Tat"*, deren Hohes Lied die Ilias ist.

Nicht ganz so tatheldenhaft steht Odysseus da. Zwar sagt auch er von sich:

„Wahrlich, Entschlossenheit hatte mir Ares verliehn und Athene
und vertilgende Kraft! Wann ich, dem Feinde zu schaden,
mit erlesenen Helden im Hinterhalte versteckt lag,
schwebte mir nimmer des Todes Bild vor der mutigen Seele,
sondern ich sprang zuerst von allen hervor und streckte
jeglichen Feind in den Staub, den meine Schenkel ereilten.
Also focht ich im Krieg und liebte weder den Feldbau
noch die Sorge des Hauses und blühender Kinder Erziehung;
aber das Ruderschiff war meine Freude beständig,
Schlachtengetös' und blinkende Speer' und gefiederte Pfeile,
lauter schreckliche Dinge, die andre mit Grauen erfüllen!
Aber ich liebte, was Gott in meine Seele geleget,
denn dem einen gefällt dies Werk, dem anderen jenes."[34]

Doch ist es für ihn immerhin charakteristisch, daß er den Hinterhalt als die neben der offenen Feldschlacht zweite kriegsheldenhafte Art, Ruhm zu erwerben, in den Vordergrund stellt. Es entspricht dies nämlich ganz seinem sonstigen, die zweite homerische Kardinaltugend, die métis-agoretys, die *„Tugend der Klugheit und Rede"*, zum Ausdruck bringenden Wesen.

Digitized by Google

Mit unverwüstlicher Ruhe und Stetigkeit des Geistes in allen, selbst den heikelsten und mißlichsten Lagen immer den Kopf oben zu behalten, sich im Nu zurechtzufinden und mit einer fast unfehlbaren Sicherheit die durchschlagendsten Maßregeln zu ergreifen, um sich zum unumschränkten Herrn der Lage zu machen, das versteht Odysseus wie keiner. „In der verführerischen Umgebung der Lotophagen wie in der Mordhöhle des kannibalischen Kyklopen, angesichts der menschenfresserischen Laistrygonen wie im Bannkreise der ränkevollen Kirke und ihrer gefährlichen Zauberkünste, inmitten der Schrecken des Totenreiches wie im Bereiche der zauberischen Sirenen und ihrer verlockenden Klänge — überall wahrt er sich seine kaltblütige Besonnenheit und trifft mit seinen schlagfertig improvisierten Maßregeln stets den Nagel auf den Kopf, so daß man mit ihm, wie Diomedes sich treffend ausdrückt, gefahrlos durch das Feuer laufen kann, weil er für alles und jedes Rat und Auskunft zu ersinnen weiß."[35] „Listenreich, vielgewandt, schnell auffassend oder scharfsinnig, reich an Kunstgriffen oder sinnreich" heißt er bei Homer, und ihren Gipfelpunkt erreicht die Tugend der Klugheit bei ihm, wenn sie sich zu raffinierter List und Verschlagenheit steigert. Selbst Götter überbieten ihn in dieser Hinsicht schwer, wo sie sich nicht gar — so Zeus — mit der gleichen Klugheit begnügen müssen wie er.

Indes erringt er seine Erfolge nicht allein durch die Klugheit. Auch die Gabe der Rede steht ihm im höchsten Maße zu Gebote. „Wo immer er spricht, mag er nun die Menge haranguieren oder im Ratskollegium oder auch im Freundeskreise sich vernehmen lassen, packt er stets die obschwebende Sache mit fehlloser Sicherheit bei ihrem Angelpunkte und setzt seine Meinung durch, zu welchen Erfolgen außer seiner Eloquenz auch sein scharfer psychologischer Blick mitwirkt, welcher ihn befähigt, das Naturell seiner Hörer zu durchschauen und sie bei ihrer schwächsten Seite zu fassen."[36] Er ist, wie man[37] gesagt hat, der Diplomat des griechischen Heeres und wird als solcher auch bei jeder passenden Gelegenheit von dessen Führern in Anspruch genommen.

Sollen wir außer Achilleus (dem übrigens auch Klugheit und Redegabe keineswegs abgeht) und Odysseus nunmehr auch dem Gegenbilde dieser beiden, Thersites, einige Worte gönnen? Es wird sich wohl verlohnen, denn kaum stärker als an diesem negativen Gegenbilde aller Tugend tritt der positive Wert zutage, den auch wir noch der dritten homerischen Kardinaltugend, der saophrosyne, der *Selbstbeherrschung* oder *weisen Mäßigung*, beizumessen pflegen. Nicht nur nämlich, daß dem Thersites kein Funke der beiden ersten Tugenden innewohnt, vielmehr Urhäßlichkeit und was sonst als Gegensatz zu Schönheit usw. denkbar ist[38*]; vor allem zeigt er statt weiser Besonnenheit und Maßhaltigkeit nur Zügellosigkeit und Frechheit, indem er die Besten des Heeres verlästert und auch sonst sich maßlos ungefüg erweist; die saophrosyne, die[39] stärkste sittliche Waffe, deren sich der sittlich Strebende zu bedienen hat, um seinen

Digitized by Google

thymós, seine leidenschaftliche Aufwallung, zu bändigen und sich so die Haltung zu erringen, die ihn zur Erfüllung der von thémis und díke[40*] an ihn gestellten Forderungen befähigt, diese saophrosyne geht dem Thersites vollkommen ab.

Auf Themis und Dike kommen wir ebenso wie auf den Thymos alsbald zurück. Vorläufig ist es wichtiger, zu betonen, daß der mit den drei Kardinaltugenden Ausgestattete, also der kräftige, schöne, kriegsgeübte, mutvolle, glück- und ruhmbegabte, klug-maßvolle, redegewandte Held aus „gutem", begütertem Hause für Homer[41*] als der „*Edle* (esthlós)" gilt, und daß ihm der „*Minderwertige* (kakós)" als der schwächliche, häßliche, kriegsungeübte, feige, geistes- und güterarme, maß-, glück- und ruhmlose Mann von niedriger Herkunft gegenübersteht[42]. Schon daraus geht nämlich hervor, daß die homerische „Tugend" keinen rein ethischen Sinn hat. In areté insbesondere steckt noch viel von der allgemeinen Bedeutung der „Tauglichkeit" zu irgend einem Zwecke, die hier nur fast ganz[43*] auf die als „jegliche Tugend"[44] auch die Klugheit umfassende Kriegstüchtigkeit eingeschränkt wird; selbst in dieser sind körperliche und sonstige Begabungen mit eingeschlossen, die des eigentlich ethischen Sinnes entbehren; kurzum, der esthlós kann, sofern man nur seine „Tugend" in Rücksicht zieht, bei Homer in weitem Maße eben so wenig für sein „gutes" wie der kakós für sein „schlechtes" oder gar „böses" sittliches Verhalten. Ja, man darf sogar fragen, kann er denn überhaupt etwas dafür; ist denn überhaupt der homerische Mensch für sein sittliches Verhalten verantwortlich?

Die Antwort auf diese Frage wird noch erschwert, sobald man bedenkt, daß auch der thymós für Homer nur ein Teil der móira oder áisa ist, jenes dem Menschen bei der Geburt[45*] zuerteilten *Lebensloses*, das, sich in aufeinanderfolgenden Lebenslagen entwickelnd, noch so manches andere umfaßt: die Anlage und jeweilige Beschaffenheit des von der Psyche belebten Körpers, die äußeren Umstände, unter denen er und der Thymos sich entwickelt, alles, was auf beide einwirkt und zu ihrer Ausgestaltung beiträgt.

Aufs äußerste endlich spitzt sich die Schwierigkeit zu, wenn außer diesem Herkommen noch die Eigenart des *Thymos* selbst erwogen wird. Denn stellt für Homer der aus „äußerem Menschen" (Leib und Psyche[46*]) und „innerem Menschen" bestehende Mensch als Ganzes das erste Ich dar, so ist der Thymos eben der „innere Mensch" und als solcher das (neben der Psyche als zweitem Ich) dritte Ich des Menschen, das bewußte Wesen in ihm, Geist und Seele in unserem modernen Sinne zugleich. Er ist als aufwallende, sich bewegende Lebenskraft der Sitz der Freude und des Schmerzes, des Begehrens und des Hoffens, der Erinnerung und der Sorge, des Verstandes und der Gedanken, kurz aller seelischen und geistigen Erscheinungen, Leidenschaften, Tätigkeiten und Kräfte, so wie sie eben aus der Gesamtheit des inneren Menschen, der Sinnesart, dem Charakter und

Digitized by Google

dem Ethos, überhaupt der seelisch-geistigen Anlage des Menschen zutage treten.

Und all dies ist, wie gesagt[47a], nur ein Teil der móira. Wie soll da für ein freies, verantwortliches sittliches Verhalten des Menschen noch irgend Raum bleiben? Wenn, wie Penelopeia sagt, „die Götter auch einen sehr Verständigen sinnlos zu machen vermögen, wie sie anderseits oft einen Unverständigen auf den Weg der Besonnenheit geleitet haben"[48], — wer vermag dagegen anzukämpfen, und wozu sich bemühen, wenn einem die Besonnenheit von oben kommt? Kann der Mensch für die Affekte, die ihm durch die Götter, oft in der Weise geheimnisvoll dunkler Dämonen[49a], in den Thymos gesenkt werden[50]? Ist er ihnen gegenüber nicht völlig willen- und machtlos, wenn „so der Sinn der Menschen auf Erden ist, wie den Tag bringt der Vater der Menschen und Götter"[51]?

Trotz alledem ist Homer weit davon entfernt, anzunehmen, daß der Mensch keine *Freiheit des sittlichen Verhaltens* besitze und insbesondere für seine Handlungen, sein Tun und Lassen, nicht verantwortlich sei, und findet sich aus dem Problem, wie mit jener Gebundenheit solche Freiheit und *Verantwortlichkeit* zusammen bestehen könne, in echt griechischer Weise heraus.

Zwar ist nach ihm die unter Umständen höchstgesteigerte[52] und von tiefster Abspannung gefolgte[53] *Leidenschaft* an sich, der Zorn, die Wut, Furcht, Begierde, Ehrsucht usw., von den Göttern gesandte Verblendung (áte), und der Mensch trägt insofern für sie und das daraus erwachsende Unheil keine Verantwortung[54]. Aber in dem Thymos, in den sie eingesenkt wird, hat doch auch des Menschen *Verstand* oder *Vernunft* (nóos) seinen Sitz, und mittelst seiner ist es — hier bildet sich schon der spätere Intellektualismus und Rationalismus der griechischen Ethik vor — möglich, die Leidenschaft, den Affekt, durch den sich der Thymos in unfreiem, leidendem Zustande befindet, so zu regeln, daß dadurch die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen zugleich mit seiner Verantwortlichkeit gewahrt wird.

Sobald nämlich, meint Homer, der Affekt im Thymos als Motiv für eine Handlung auftritt, ist der Mensch, falls nur sein Verstand gesund ist, allemal in der Lage, diesem ihm ursprünglich fremden Motiv bloß so weit zu folgen, als es mit der Gebühr (áisa) vereinbar ist, die „ungebührliche (exáisios)" Leidenschaft dagegen einzudämmen oder zu unterdrücken[55]. Mannigfache, wesentlich durch Erfahrung, Vor- und Rückblick, wohl auch kluge „Worte"[56a] und Ratschläge anderer zu umschreibende Mittel stehen ihm dafür und für die Entwicklung seines Verstandes zur Klugheit (métis) zu Gebote; hält er sich danach, so entspringt seine freie und verantwortliche Handlung der Vernunft oder *Einsicht* (ebenfalls nóos) und ist daher sittlich *gut* (agathós); gibt er dagegen der ihm Ungebührliches ratenden Stimme der Leidenschaft nach[57], so verfällt er dadurch der Unvernunft (Torheit, Unbesonnenheit, aphradíe), und die daraus ent-

Digitized by Google

springende Handlung ist sittlich *schlecht*, ohne geradehin *böse* sein zu müssen: Homer hat für beides den[58*] Ausdruck kakós, räumt ihm aber zufolge seiner menschenfreundlichen einsichtigen Beurteilungsweise nur wenig Raum ein; das sittlich Schlechte geht für ihn, mit geringen Ausnahmen[59*], eben nicht auf böses Sinnen, sondern bloß auf Unvernunft zurück.

Es versteht sich, daß damit der Kreis der sittlich guten Handlungen weitaus nicht geschlossen ist; bei vielen bedarf es erst gar nicht des Angehens gegen die ungebührliche Leidenschaft, sie nehmen ohne weiteres ihren Ursprung aus der Vernunft[60*]. Aber dies sagt nichts gegen den hier im Sinne Homers aufgestellten Freiheitsbegriff: Frei ist nach ihm jede aus der Vernunft entspringende Handlung, mag selbst nur die dazu gehörige Erwägung allein vom vernünftigen Menschen geleistet, der Entschluß zur Handlung aber göttliche Eingebung sein[61]; es ist bloß so, daß bei Sieg der Vernunft über die Leidenschaft die Freiheit (und Selbständigkeit) des Vernunftwesens auch nach der Seite des *Frei- d. h. Vernünftighandelnsollens*, also der homerisch-ethischen Grundforderung hin am deutlichsten hervortritt.

So leiten sich denn (das ist der Gewinn dieser Auseinandersetzung) métis-agoretys und saophrosyne unmittelbar von der Vernunft ab, und man könnte versucht sein, sie als die ethischen und zugleich friedlichen Tugenden der außerethischen und zugleich kriegerischen areté gegenüberzustellen. Aber damit würde man dem Geiste Homers nicht gerecht. Abgesehen davon, daß die zweite und dritte Kardinaltugend bei ihm ebenso zur kriegerischen Tüchtigkeit gehört wie die erste, und daß umgekehrt die areté auch friedlichen Sinn haben kann[62*], — man würde damit die Frage, welches die *Grenze der sittlichen Ungebühr* oder, allgemeiner und positiv gewendet, welches die *Norm der sittlichen Gebühr* sei, wesentlich anders beantworten als Homer; Themis und Dike, die hier ihre Stelle haben, würden einen ganz andern Inhalt bekommen, als sie ihn bei Homer tatsächlich besitzen.

Suchen wir also, um diese Frage zu beantworten, zunächst zu der homerisch-ethischen Bedeutung von *Themis* und *Dike* durchzudringen, so wird uns diese Aufgabe einerseits erschwert, anderseits erleichtert durch die Tatsache, daß auf dieser Stufe der ethischen Entwicklung „die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität durchaus noch nicht auseinanderfallen, sondern in unentwickelter Einheit beisammen sind"[63], und daß sich Rechts-, religiöse und allgemeine Sitte zu jener Zeit ebenfalls so verhalten. Erschwert, weil wir die homerisch-ethischen Normen erst aus diesem ganzen Umkreis herauszulösen haben; erleichtert, indem Themis und Dike aus der Sphäre der Religion und des Rechts in die der allgemeinen Sitte streben und schließlich dort als Keimzelle jener Normen liegen bleiben.

Der religiös-rechtliche Ursprung der thémis[64] offenbart sich uns[65*] abermals in einer konkreten Gestalt des Epos, in Agamemnon. Als Heer-

Digitized by Google

könig der Griechen vor Troja, dem gegenüber selbst Achilleus noch ein einfacher „Mann" ist[66], trägt er noch durchweg die Züge jener Herrscher an sich, deren mächtige Fürstensitze durch die Ausgrabungen in Tiryns, Mykenai und andernorts zutage getreten sind; er ragt in die zur epischen Zeit im allgemeinen schon vorhandene Adelsherrschaft als ein Rest des alten mykenischen absoluten Königtums herein. Dieses Königtum aber ist Gottesgnadentum. Agamemnon „hat sein Amt (timé) von Zeus"[67]; von diesem sind ihm „Szepter und Gebote (thémistes) in die Hand gelegt"[68]; er ist als irdische Rechtsmacht Vertreter der göttlichen Macht. Das *Gebot* (thémis), das vom König an die Rechtsuntergebenen ergeht, drückt hier also noch des Gottes und des Königs identischen Willen aus; es ist eine religiöse ebenso wie eine Rechtsnorm.

Aber es bleibt auf diese Sphäre nicht beschränkt. Sobald (wie gesagt, schon zur Zeit der Ilias) im allgemeinen die Adelsherrschaft an die Stelle des alten absoluten Königtums tritt, wird der „König (basiléus)" durch die „Könige (basilées)" beschränkt; diese, die Häupter der vornehmsten Geschlechter, nehmen jetzt an der Herrschaft teil. In der Welt dieses, vornehmlich des aiolisch-ionischen Geschlechteradels ist das homerische Epos geschaffen, aus ihm als einer sozial herrschenden Schicht muß es verstanden werden. Das Alleinherrschergebot des Königs ist also im allgemeinen hinfällig geworden. Dennoch gibt es etwas, das die Geschlechter nach wie vor zusammenbindet gleichwie des Königs Gebot; etwas, das aus den Einzelgeschlechtern die „Gesellschaft" der Geschlechter schafft. Was ist es?

Es kann nichts andres sein, als das bei gleicher Gelegenheit immer wieder übereinstimmende und daher eine Art Konvention (Übereinkunft) darstellende Verhalten der Mitglieder dieser Gesellschaft, eine Übereinkunft, die aber zugleich dem einzelnen in jedem Falle vorschreibt, was er zu tun und zu lassen hat, und so die Form der gesellschaftlichen oder Konventionalnorm annimmt.

Und es kann weiterhin gar nicht anders sein, als daß diese „von einer sozialen Gruppe in Form einer sozialen Gewohnheit ausgedrückte Norm", die „*Sitte*" dieser Gruppe also[69a], zunächst von der thémis ihren Ausgang nimmt.

Nur so nämlich, indem jeder Adelige seinen Stammbaum auf die Götter zurückführt, jeder sich im letzten Grunde als „zeusentstammt (diogenés)" und „zeusgehegt (diotrephés)" betrachtet, also in einer Art Kollektiv-Gottesgnadentum, kommt jene letzte, das ursprüngliche Gottesgnadentum ersetzende Einheit zustande, die auch der Konventionalform der Sitte das Gewicht göttlichen Gebotes verleiht, und eine solche Sanktion braucht die Sitte im Anfang: Wir sehen nicht umsonst die gesellschaftliche Norm dieser Adelsklasse den Namen der thémis, eben des göttlichen Gebotes, tragen.

Was „angemessen", „gebührend", „geziemend", „üblich" ist, das er-

Digitized by Google

scheint darum als thémis ursprünglich durchaus mit der Autorität der Gottheit; auch was davon, wie die auf die Gastlichkeit bezüglichen Normen, an die Rechtssphäre hinan- oder in sie hineinreicht, hat daran teil; erst sehr allmählich verblaßt, was die Sitte fordert, zur rein gesellschaftlichen oder Konventionalnorm; jedenfalls ist, wer bei Homer[70*] „ungesittet (athémistos)" heißt, weil er „des heimischen Kriegs sich erfreut", ein Frevler nicht nur gegen die Gesellschaft, sondern auch gegen die Gottheit: Phratrie und eigener Herd (es könnte auch der Staatsherd sein) sind im Epos und auf lange hinaus heilige Einrichtungen.

So viel zunächst über die thémis und ihre Entwicklung zur Sitte, die dann übrigens auch zur agoré als dem gemeinsamen Beratungsplatz des Adels einen sehr natürlichen nahen Bezug hat — keine thémis-Sitte ohne agoré (und agoretys), keine agoré ohne thémis-Sitte —[71]; aber Agamemnon hat ja[72] außer Iphianassa und Chrysothemis[73*] noch eine dritte Tochter, Laodike, und diese gibt uns einen weiteren Fingerzeig, wie aus Religion und Recht Sitte und zum Schlusse sittliche Norm werden kann.

Verfolgen wir nämlich die Geschichte der díke innerhalb der homerischen Epen, so stoßen wir wiederum zuerst auf Agamemnon, der, obwohl in dem Streite mit Achilleus selbst Partei, doch als Schiedsrichter auftretend, den grollenden „Mann mit sich aussöhnt"[74], indem er ihm[75] sein „Recht (díke)" gibt. Was ist nun dies „Recht"?

Zum Verständnis dafür kommt es nur, wenn man sich klar macht, daß mit der díke eine für jede, sogar die absolute Königs- und damit identische göttliche Macht maßgebende Rechtsmacht gesetzt ist, die das Gottesgnadentum, natürlich auch des Adels, entwurzelt, und die wir unserseits mit dem zuteilenden *Schicksal* oder der *Moira* gleichsetzen dürfen.

Wir stützen uns dabei hauptsächlich auf die Stelle der Ilias[76*], wo Zeus klagt: „Weh mir, da es mir [also nicht bloß dem direkt betroffenen Sarpedon] bestimmt (moíra) ist, daß Sarpedon, der liebste der Männer, unter der Hand des Menoitiaden Patroklos falle". Denn dadurch fällt erst das richtige Licht auch darauf, wie Zeus den Troern und Danaern oder Achilleus und Hektor ihr Recht werden läßt (dikázei). Er tut es nämlich „nach eigenem Rate beschließend"[77], aber doch so, daß er sich dabei der Moira fügt: er hebt[78] die Schicksalswage, legt die Todeslose hinein, und wessen Schale sinkt, der ist „gerichtet". Zeus macht also nur, was ihm von der Moira in den thymós gesenkt wird, zu seiner Sache und handelt danach; er ist Richter und Vollstrecker des Urteils im Namen der Moira.

Ebenso verhält es sich ursprünglich mit dem die díke erteilenden Richter überhaupt, wenn, wie höchstwahrscheinlich, die Ableitung des Wortes von dikéin („werfen") zutrifft[79]: Díke ist dann von Haus aus der gottesurteilhafte Wurf mit irgend etwas (dískos „Geworfenes"), der, je nachdem er in die Mitte (es méson) der Zielscheibe geht, also „gerade (ithéia)" ist, oder in krummer Flugbahn davon abkommt, also „krumm (skoliá)" ausfällt, unfehlbar anzeigt, ob die Gottheit dem Urteil des werfenden Rich-

Digitized by Google

ter) zustimmt oder nicht. Und die Gottheit, die auch zufolge dieser Rechtspflege eine Sonderstellung gegenüber den i. e. S. sogenannten „Göttern" einnimmt, ist wieder die Moira.

Endlich „fügt sich" Agamemnon, indem er Achilleus sein „Recht" gibt, keineswegs „dem Willen des Volkes" als „einem Zwange, der stärker ist als er"[80], sondern die Macht, in die er, der im übrigen Absolute, sich dennoch schickt, ist die Moira.

Aber nicht umsonst geschieht dies Sichfügen in eine nun wirklich absolute, den „Göttern (i. e. S.)" wie Menschen das Ihre, die móira, in Gestalt der díke zuteilende Macht. Agamemnon wird[81], sofern er die díke, den dem Achilleus infolge seiner móira zustehenden *„Rechtsanspruch"*, befriedigt, „gerechter (dikaióteros)" als er war, da er nur seine thémis walten ließ. Denn diese offenbart sich jetzt als ein willkürliches, auf fremden Rechtsanspruch keine Rücksicht nehmendes, nur auf „(i. e. S.) göttlichem" Eigenmachtsrecht fußendes *Eigenmachtsgebot*, und Agamemnon erscheint als Vertreter des höchsten Rechts erst durch die díke. Erst durch sie handelt er vollends edelmütig, als esthlós, gerade wie Nestor „sich vor den andern durch einsichtige Behandlung der Rechtsansprüche (díkai) auszeichnet"[82], und es wird ihm selbst so in höherem Sinne erst recht sein „Teil (díke)" als Edler.

Anerkennung auch des fremden Rechtsanspruches als díke beginnt demnach bereits in Agamemnon der thémis als rücksichtslos-gottesgnadenhaftem Eigenmachtsgebot Eintrag zu tun, und es bleibt auch nicht aus, daß in der homerischen Adelsgesellschaft so manches, was eigentlich der díke zugehört, Inhalt der thémis als eines gesellschaftlichen Sittengebotes oder kurzweg der Sitte wird, sich mithin sozusagen eine *dike-Themis* entwickelt. So haben wir schon die auf die Gastlichkeit bezüglichen Normen als eine Art thémis kennen gelernt[83*], und thémis ist es auch, daß der Sohn den Vater herzlich begrüßt[84] sowie daß die Frau um den toten Gatten klagt[85]; thémis, wenn Menelaos dem Telemachos auf seine Fragen nach Kräften Bescheid erteilt[86] oder wenn Odysseus als Fremder in das Gespräch zwischen Telemachos und Eumaios einspricht[87], usw.

Doch ist der Prozeß, in dem sich solche díke-Themis wenigstens einigermaßen durchsetzt, in dem kriegerischen Zeitalter des Epos naturgemäß nur ein sehr allmählicher. Der traditionelle Anspruch des mächtigen Edlen, kraft seiner Eigenmacht auch den Anspruch des andern zu bestimmen, bleibt aufrecht erhalten, und echt kriegerisch kämpft ein solcher Edler, sobald dieser fremde Anspruch von der díke-setzenden Moira anders bestimmt wird als von ihm, zunächst gegen die Übermacht und fügt sich ihr erst gezwungen. Er ist vorerst keineswegs von Herzen „gerechter (dikaióteros)"; es braucht geraume Zeit, bis das Wort díkaios, das man immer mit „der díke entsprechend", sonst aber bald mit „gerecht" bald mit „gesittet" wiedergeben kann[88], sich mit einer die Eigenmacht-thémis unzweifelhaft ausschließenden Bedeutung füllt.

Digitized by Google

Charakteristisch ist in dieser Hinsicht das Bild, das sich diese Adelsgesellschaft von dem Walten ihrer Götter entwirft, und das man wohl weithin von dem tatsächlichen Verhalten einzelner jener „göttlichen Könige" abzuleiten hat, „deren [Zerrbild von] díke es ist, einige Menschen zu verfolgen und andere hervorzuziehen", überhaupt „nach blindem Dünkel zu richten"[89]. Behandeln die Unsterblichen die Sterblichen wie bisweilen auch einander mit verschlagener Klugheit und nützen sie aus, übervorteilen sie wohl auch mit keineswegs naiver Habsucht; lassen sie sie erbarmungslos leiden sogar für den Gebrauch der Gabe des Widerstandes, die sie ihnen selber verliehen; schelten sie in oft unverständlichem Zorn und Haß über sie wie (dies jedoch kaum je und abermals launenhaft) in Liebe; verbergen sie in Traum, Zeichen, Orakel, Omen, Weisheit des Sehers ihren Willen zuweilen mehr als sie ihn offenbaren; setzen sie sich kurzerhand über alle Rücksicht auf die Menschen hinweg; — ist dies nicht alles Ausdruck einer Eigenmacht-thémis, die von wahrer díke noch nichts oder nichts mehr weiß?

Aber das Bild zeigt doch auch andere Züge. Der Schutzflehende genießt, wenigstens in der Odyssee[90], unbedingten Schutz wegen der Scheu vor dem Zorn des gastlichen Zeus; die Götter sind „die stärksten Zeugen des Eidschwurs und jeglichen Bundes Bewahrer"[91], sie strafen den Meineid der Menschen[92]; und wenn das Wort, Zeus sei „über die Menschen grollend ergrimmt, die auf dem Markte mit krummen Geboten (skoliás thémistas) gewaltsam (bíei) entscheiden (krinosi) und das Recht (díken) verjagen, ohne sich um das Auge der Götter zu kümmern"[93], wahrscheinlich Hesiodos gehört[94*], so könnte es doch auch aus den homerischen Adelskreisen stammen, die[95*] Nestor wegen seiner einsichtigen Behandlung der Rechtsansprüche (díkai) rühmen.

Es geht also ein tiefer *Zwiespalt* durch das ethische Verhalten dieser Götter und Menschen, und indem wir ihn, insbesondere mit Bezug auf die letzteren, abermals in zwei Worte, hybris und aidós, kleiden, gelangen wir endlich wieder in den Bereich der Frage zurück, welches denn eigentlich die Grenze der sittlichen Ungebühr oder, allgemeiner und positiv gewendet, welches die Norm der sittlichen Gebühr bei Homer sei.

Denn tritt in der *„Überhebung* (hybris)" als einer ihrer Hauptzüge neben der unersättlichen Gier und Sucht des Ich, sich ganz auf sich zu stellen, besonders die Rücksichtslosigkeit gegen andere hervor[96*], und bedeutet aidós im allgemeinen die *„Scheu vor dem Unrecht"*, so liegt die nahe Beziehung der beiden zu thémis und díke auf der Hand. Man darf wohl sagen: Die Macht, thémistes zu erlassen, verleitet nur zu oft zur hybris, die díke leitet, wenn sie nur wahre díke ist, stets zur aidós an. Sucht man also nach der Grenze der sittlichen Ungebühr oder nach der Norm der sittlichen Gebühr, so wird sie viel mehr auf der Seite der díke als auf der Seite der thémis liegen; *thémis-Gebote* werden dazu erst taugen, wenn sie

Digitized by Google

inhaltlich zugleich *dike-Gebote* sind und an der aidós einen Rückhalt finden.

Indessen ist damit die Antwort, die wir suchen, für Homer noch längst nicht gegeben, und wir müssen sogar gestehen, daß sie sich in wenigen Worten überhaupt nicht geben läßt.

So gilt vor allem: Die Sphäre, innerhalb deren bei Homer der[97] von ihm auch als „Guter (agathós)", ja als „Bester (áristos)" bezeichnete Edle seine Handlungen noch durch Leidenschaft bestimmt sein lassen darf, ohne dadurch der némesis, dem gerechten *Unwillen über Ungebühr*[98*], zu verfallen, ist doch recht weit. In einer Zeit, wo ungezügelte Kampfeswut, wenngleich nicht unbedingte Lust am Dreinschlagen noch durchaus lebendig ist; wo in Ermangelung geschriebener Gesetze oder eines staatlichen Strafrechtes oft genug zur gewaltsamen Selbsthilfe geschritten wird und auch die Vollstreckung des schiedsrichterlichen Urteils noch Sache der obsiegenden Partei ist; wo Blutrache der Verwandten des Toten an dem Mörder oder Totschläger noch ebenso üblich ist wie das Nehmen des Wergeldes als Sühne[99]; wo, wie wir schon wissen[1*], areté allermeistens[2] den Sinn der kriegerischen, nur ganz selten[3] den der friedlichen Tugend hat; — da spielt für den Edlen eine, wo nicht die Hauptrolle die *Ehre*[4], und sie zu erwerben, zu wahren, die verletzte oder verlorene wiederzugewinnen, darf alles darangesetzt werden: heroischer, sich in tapferem Ausharren und Zurückdrängung jeder, freilich bisweilen trotzdem eintretenden Furcht bewährender Kampf[5*], den Ehrenschänder zur Genugtuung treibender Groll, Drohungen, List; selbst verschlagener Eidesgebrauch gilt noch als rühmlich[6]. Dem Durst nach Ruhm und Auszeichnung zu genügen, in der Gemeinschaft geehrt zu werden wie ein Gott, ist der Gipfel des Erreichbaren für den Edlen. Darauf gründet sich ein Anspruch, der die Helden mit dem Preise ihrer eigenen Vorzüge keineswegs sparsam sein, sie in ihrem Stolz über die Besiegten frohlocken, jede Ehrenkränkung als schwerste Beleidigung fühlen, einem grenzenlosen Ehrgeiz, ja der Ehrsucht und schroffem Individualismus fröhnen läßt, und der sich auch berechtigten Vorhaltungen gegenüber bis zur äußersten Empfindlichkeit steigert.

Berechtigten Vorhaltungen gegenüber, wie sie aus der dike-Sitte fließen, die eine solche, die eigene Macht allein zum Maßstab des Verhaltens machende *Überspannung des Ehrgefühls* natürlich nicht gutheißen kann, mag sie sich gleich mit dem Namen aidós — gegen das liebe Ich — schmücken. Aber selbst diesen Vorhaltungen ist noch eine durch den kriegerischen Sinn dieser Adelsgesellschaft gebotene Grenze gezogen: mit Bezug auf das Verhalten gegen den „äußeren" Feind gelten sie nicht. Zwischen den Mitgliedern der Familie (Hausgenossenschaft, óikos), des Geschlechtes (génos), der Phratrie, der Phyle[7*], des Volkes oder der Gemeinde (démos, laói[8*]), der später so genannten Hetairie, des „Männerbundes"[9] der hetáiroi oder Gefährten, endlich der besonders für die Ilias

Digitized by Google

wichtigen Heeresgemeinschaft verschiedener Völker oder Stämme, — zwischen allen diesen fordert die díke-Sitte Betätigung der aidós in Form der Eindämmung oder Unterdrückung der Leidenschaft; der Feind im Kriege ist davon ausgeschlossen. Gegen ihn — er ist zugleich der persönliche Feind, dem gegenüber man die eigene Ehre zu wahren hat — wird nicht die mindeste Schranke der Leidenschaft als geboten erachtet; selbst raffinierte Erbarmungslosigkeit, Arglist, Roheit fällt da aus dem Rahmen der sittlichen Mißbilligung heraus[10]; nicht einmal Gesandte sind durchaus geschützt; auch der tote Feind verfällt noch der Rache des Siegers; die Eigenmacht-thémis herrscht hier durchaus, aidós, die echte aidós verhüllt ihr Haupt.

Damit ist aber doch im ganzen die Grenze erreicht, bis zu welcher noch eine Rechtfertigung solcher Maßlosigkeit gehen kann. Homer billigt auch dies nicht unbedingt. Was Achilleus dem Hektor ersinnt, die Schleifung des Toten um Ilions Mauern, gilt dem Dichter als „*ungehörig* (aeikés)"[11]; er hätte ebensowohl seine andern Mißbilligungsausdrücke: „unrecht (u díkaion)", „ungebührlich (exáision)" gebrauchen oder es als Sache des „(sittlich) Ungerechten (athémistos[12*])" bezeichnen können. Es ist überhaupt unverkennbar, wie bei Homer die friedliche, *mildere Sitte* mit ihrer aus díke und aidós fließenden Betätigung doch *ethisch den Vorrang vor der* kriegerischen, *rauheren Sitte* mit ihrem Gepräge von Eigenmacht-thémis *gewinnt:* Zunächst so, daß sich die aidós als Scheu vor dem Unrecht, als díke-mäßige Rücksicht auf die móira des andern in den vorerwähnten Kreisen der „Nächsten", Familie usw. bis zur Heeresgemeinschaft (die es nun einmal in jener kriegerischen Zeit gibt), geltend macht; dann so, daß sie sich auf Fremde (xéinoi) jeder Herkunft, insbesondere Schutzflehende und Bettler erstreckt, die alle als „Ehrwürdige (aidóioi)"[13] unter dem Schutze des Zeus Xenios stehen, mögen sie gleich flüchtige Mörder oder sonst Schuldbeladene sein; zuletzt so, daß auch dem Feinde gegenüber ein menschenfreundliches Verfahren am Platze erscheint. Wie es Penelopeia so schön sagt:

„Wie erkenntest du doch, o Fremdling, ob ich an Klugheit
und verständigem Herzen vor anderen Frauen geschmückt sei,
ließ' ich dich ungewaschen und schlechtbekleidet im Hause
speisen? Es sind ja dem Menschen nur wenige Tage beschieden.
Wer nun unfreundlich denkt, und unfreundliche Handlungen ausübt,
diesem wünschen alle, so lange er lebet, nur Unglück,
und selbst noch im Tode wird sein Gedächtnis verabscheut.
Aber wer untadlig denkt, und untadlige Handlungen ausübt,
dessen würdigen Ruhm verbreiten die Fremdlinge weithin
unter die Menschen auf Erden, und jeder segnet den Edlen."[14]

Hier steht also „unfreundlich" schon in direktem Gegensatz zu „untadelig", und mag das Belohnungsmotiv uns keineswegs als das ethisch Höchste erscheinen, so ist es doch sittlich tief empfunden.

Aber nicht nur dem andern die gebührende Ehre zu erweisen, ergibt

Digitized by Google

sich jetzt als der höchste Beweis freundlicher Gesinnung, als unbedingte sittliche Pflicht und als Zeichen des sich „untadelig", als amymon[15] Verhaltenden. Gewalttätigkeit, Härte, Erbarmungs- und Mitleidlosigkeit, Unerbittlichkeit, Eigensinn, Unfreundlichkeit, Mißgunst, Eifersucht, unverschämtes, ausgelassenes, unziemliches Gebaren, zumal gegen das Alter, Undank, Unwahrhaftigkeit, Prahlerei, Durchtriebenheit, Hinterlist, jederlei Unrechtlichkeit und Unbilligkeit gilt nun ganz allgemein als hybris und daher als sittlich schlecht. Wie die homerische Moral Gatten- und Vater-, Mutter- und Kinder-, Geschwisterliebe schätzt[16], überhaupt durchaus nicht nur reine Heldenmoral ist[17]*, setzt sie nun auch ganz allgemein gegen die Erbarmungslosigkeit, die dem Thymos durch die selbst erbarmungslosen Götter eingepflanzt ist, das Mitleid[18], das jene höheren Wesen ja gelegentlich gegen ihre menschlichen Lieblinge ebenfalls üben. Gebietet die milde díke-Sitte zusammen mit der aidós, die als Scheu vor der Götter Zorn unter Umständen auch die Tapferkeit dämpft, der hybris Einhalt, so steht Freundlichkeit[19] gegen Unfreundlichkeit, Dankbarkeit[20] gegen Undank. Versöhnung und Nachgeben gegen Bitten wird so möglich, wie der „götterfürchtige" Mensch, wenngleich meist nur erst aus augenblicklichem Bedürfnis und Furcht heraus[21]* ja auch selber sich mit Opfer, Gebet und selbstverpflichtendem Gelübde an die Götter wendet[22]; die ethischen Bande im Haus und Geschlecht sowie im Staat, die ursprünglich auf patriarchalisch-despotischer thémis ruhen, werden durch den díke-Einschlag in steigendem Maße gefestigt, wie denn andere dergleichen Verbände, Männerbund und Phratrie, von vornherein díke-Geist atmen; das Treue- und Freundschaftsverhältnis auch der Herren gegen Sklaven und Hörige stellt sich ein[23]*; das Wergeld beginnt neben der Blutrache als das Bessere zu gelten; die Ausdehnung der Freundlichkeit auf Fremde und gewissermaßen sogar Feinde ist schon erwähnt; der ganze Ton des Lebens wird milder und mehr und mehr auf das friedliche Zusammenleben mit den andern abgestimmt, obzwar von einer allgemein menschlichen Gesellschaft in unserem Sinne bei Homer noch keineswegs die Rede ist. Auch die némesis geht teils im Rahmen der öffentlichen Meinung, teils als gewissenhafte Selbstbeurteilung immer mehr diesen Weg: Nicht nur grobe Verschuldungen, Übertretungen und Vergehen wie Frevel gegen die Götter[24]*, gegen Eltern, Schutzflehende und Gastfreunde, wie Meineid und vom Mord (phónos) noch nicht ausdrücklich geschiedener Totschlag[25]*, Vertragsbruch oder ungerechter Richterspruch werden jetzt scharf abgeurteilt; die Entrüstung der Menschen über alle und jede, zumal die eigene Hybris und sonstige Ungehörigkeit (das aeikés, das auch als Unschönes, u kalón, oder Häßliches, aischrón, aufgefaßt wird) gewinnt stetig an Boden, während anderseits die Selbstentschuldigung als Ausrede auf Verblendung[26] und Abwälzen der Schuld auf andere[27], überhaupt die allzugünstige Selbstbeurteilung zurücktritt[28]*; der Sinn für das, was sich gehört (éoiken[29]), was angemessen, schicklich ist, verfeinert sich immer

Digitized by Google

mehr in der Richtung des *Maßvollen, Billigen* (áisimon[30]), der Achtung vor den in gegenseitiger Rücksicht als díke-Sitte festgefügten Lebensformen; die ethische Forderung in diesem Ausmaße reicht schließlich hinein bis in die Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens; die friedliche métis-agoretys begegnet auch hier weithin größerer Hochschätzung als die kriegerische areté, und Hand in Hand damit geht, daß die positive Funktion der Vernunft, sich für das menschenfreundlich-unleidenschaftliche Motiv zu entscheiden, gegenüber dem negativen, sich gegen das menschenfeindlich-leidenschaftliche Motiv zu stellen, das Übergewicht bekommt.

Aus Kraft der eigenen Vernunft aber muß diese Entscheidung um so mehr geschehen, je weniger der homerische Mensch an seinen Göttern (i. e. S.) ein unbedingtes Vorbild der milderen Sitte findet[31]. Denn diese Götter, die die Völker gegeneinander in den Krieg hetzen und dann selbst darin mitkämpfen[32], sind doch im ganzen und großen noch allzusehr Typen der Eigenmacht-thémis. Innerhalb der móira, die den sterblichen Menschen von der Moira oder den Moiren[33*] bei der Geburt zuerteilt wird, bleibt den unsterblichen Göttern Raum genug, mit ihnen zu verfahren, wie es ihnen beliebt; nur die Erfüllung des über die Menschen verhängten Todesloses vermögen sie nicht hintanzuhalten. Sonst aber walten sie über die Erdgeborenen in absoluter Willkür und Unverantwortlichkeit, rein nach ihrem Gutdünken, oder können es wenigstens[34*], indem sie niemandem, auch der Moira nicht, dafür Rechenschaft schulden; ganz anders als die Sterblichen, deren aidós stets auch ihre religiöse Seite in der Scheu vor der Götter Zorn und der durch Erinnyen oder sonst in diesem Leben, obzwar noch nicht im Jenseits des Hades[35*] drohenden Strafe haben muß, da sie diesen für ihre Handlungen verantwortlich sind[36]. Es ist freier Wille dieser Götter und ihres selbst zu ihnen gehörigen Vaters und Königs Zeus, wenn sie sich nicht nur nach Eigenmacht-thémis, sondern gelegentlich auch nach díke-Themis betätigen; wer will mit ihnen rechten, wenn sie das letztere nicht tun, und ist es wunderbar, daß bei Homer angesichts alles dessen neben dem Glauben, Moira oder die Moiren seien es, die den Menschen ihre móira zuerteilen, unvermittelt jener andere steht, „die Götter" oder „Zeus und die anderen Götter" oder gar Zeus allein walteten so?

Was aber die nächsten ethischen Folgen dieses Götter- und Schicksalsglaubens für den homerischen Menschen sein müssen, liegt klar zutage. Einmal zur Erkenntnis gelangt, daß er ganz in die Hand dieser beiden Mächte gegeben sei; daß ihr Weltregierungsplan — wenn es einer ist — aller menschlichen Erforschung widerstrebe; daß der Götter Neid (agássesthai[37]) auf Erfolg und Glück der Sterblichen sich scheinbar ohne Grund genau so geltend mache, wie wenn er durch die Vermessenheit (hybris) des Menschen, sich ihnen gleichstellen zu wollen oder sonstige menschliche Verschuldungen sichtlich motiviert ist; — einmal zu dieser Erkenntnis gelangt, scheint der Mensch zunächst nichts tun zu können, als sich darein zu fügen und zu dulden.

Digitized by Google

Dulden, unbeschadet des sonstigen sittlich guten Verhaltens, ohne Unzufriedenheit, ohne Unwillen, ohne Murren, wenngleich vorerst noch betrübt, ertragen, was einem bestimmt ist, bis hin zum bitteren Tod, dem das bescheidenste Tagelöhnerleben immer noch vorzuziehen ist[38*]; sich auf diese Weise inmitten aller Schmerzen ein neues, ruhig-festen Mut gebendes Glück anstatt des alten, im Kampf mit Göttern, Menschen und Elementen erblühenden aufzubauen; — das entspricht allerdings im ganzen wohl mehr dem weichen, lyrischen Gefühlsgepräge, wie es der romantisch-märchenhafte Charakter der Odyssee mit sich bringt[39*]. Rührung, tiefe Bewegung, die berechnet die Tränen verbirgt und auch den unheilbrütenden Groll nur schweigend das Haupt wiegen läßt, Heimweh des Dulders, der nur noch einmal den Rauch der Heimat erblicken will, harrende Treue der Gattin, Sehnsucht allüberall ergibt hier[40] ein Bild, das einen bemerkenswerten Gegensatz zu der Heftigkeit und Lautheit der Gefühlsäußerungen in dem älteren, mehr kriegsheldenhaften, die Betrübten sich an der furchtbaren Klage erfreuen lassenden Gedichte zeigt. Doch fehlt es auch in der Ilias keineswegs an Spuren, daß „duldenden Mut verliehen den Menschen die Moiren"[41].

Aber diese Ersättigung im unabwendbaren Leide selbst, die es auch im Rückblick noch verklärt[42], ist doch nicht die einzige Art, es zu überwinden und los zu werden. Sie steht nur als eine unverkennbar innerlichere Weise, sich damit abzufinden, zwischen zwei mehr äußerlichen, einer der Welt zugewandten und einer ihr abgewandten: *Vergessen des Lebensleides* in Essen und Trinken, Schlaf, anderen Lebensfreuden, die man sich angesichts der beim homerischen Menschen noch kräftigen und gesunden Sinnlichkeit allerdings[43*] kaum als Ausschweifungen denken darf[44], und *Sichzurückziehen in die Einsamkeit*[45], schon ein gewisser Hinweis auf „die Reihe jener einsamen Menschen, die [Herakleitos voran] ihre grübelnden, selbstbewußten, weltverachtenden Gedanken in der dafür allein passenden Form des Aphorismus niedergelegt haben"[46]. —

Diese dreifache Stellung zu Schicksal und Welt, mit der wir unsere Erörterungen über die homerische Ethik vorläufig abschließen dürfen, — heitere, kummervergessene, bald intellektualisierte und raffinierte Lebenslust auf der einen, mehr oder minder haßgefärbte, spöttische, vergrübelte, zuletzt, bei immer zersetzender werdender Macht des Intellektes, kühl wissenschaftlich-kritische Abwendung vom Leben auf der anderen Seite, Duldertum in der Mitte —, hat sich in der nachhomerisch-griechischen Sphäre durchaus erhalten. Jede von den drei Stellungsweisen ist geeignet, als Grundlage für eine bestimmte ethische Richtung (Hedonismus, Pessimismus, Indifferentismus usw.) zu dienen, und wir werden diesen Richtungen später begegnen. Einstweilen aber tritt uns[47*] noch so manches, sich freilich auch zum Teil damit berührende andere entgegen, was eine der homerischen gegenüber vertiefte ethische Auffassung teils vorbereitet, teils selbst bedeutet, so vor allem der hesiodische Kreis, zu dem sowie zu dem ihm nahestehenden Attika auch wenigstens ein Teil der „homerischen" Hymnen bereits gerechnet werden muß.

Digitized by Google

B) Der hesiodische Kreis.

Vergleicht man den zeitlich jedenfalls[48] vor dem Abschluß der Ilias[49*], also vor 600, anzusetzenden aiolisch-boiotischen Bauerndichter Hesiodos[50*], den Vater des Lehrepos, bezüglich des ethischen Gehaltes seiner Dichtung mit dem des homerischen Epos, so tritt der Unterschied sofort deutlich hervor. „Kyme verlassend, Aioliens Stadt, im dunkelen Schiffe: denn nicht lebt' er daheim in Wohlstand noch Reichtum und Segen, nein, in bitterer Armut, die Zeus den Menschen verleihet; und am Helikon ließ er sich nieder im ärmlichen Dorfe Askre, böse im Winter, im Sommer voll Not, gut niemals"[51], so erzählt Hesiodos in seinem Lehr- und Rügegedicht „Werke und Tage" von seinem Vater; und ein Leben voll Not, aber auch voll segenbringender *Arbeit* ist sein eigenes Los. Von seinem Bruder Perses wird er mit Hilfe der „Edlen" von Thespiai, zu dessen Gebiet Askre gehört, um ein gut Teil seines Vermögens betrogen, und die bestechlichen „Könige" sprechen „Recht", indem sie das Raubgut dem Räuber „zubilligen". Durch Trägheit vergeudet es dieser und — geht, nachdem neue Prozesse nichts gefruchtet, den arbeitsamen Bruder um Hilfe an. Aber da trifft ihn des Dichters ganzer Zorn. Der „quälenden Eris"[52] hat er sich ergeben, die „mehret den Krieg und den Hader, den bösen"[53], da er doch der „guten Eris" hätte folgen müssen, die „den Schwachen sogar zur Arbeit ermuntert: Denn, so jemand nach Gut sich sehnt und den andern in Wohlstand sieht, dann pflüget er auch und pflanzt und eilt zu bestellen Haus und Hof aufs beste: es strebet der Nachbar dem Nachbarn nach, wenn zu Wohlstand er kommt: *die* Eris ist gut für den Menschen"[54]. Und: „Du, o Perses, bewahre das wohl im Herzen verschlossen: laß dir die boshafte Eris den Sinn nicht wenden vom Werke, daß du nach Händeln schauest, als müßiger Horcher des Marktes"[55], so mahnt er ihn ernstlich.

An die Stelle des kriegerischen Mannesideals tritt also hier schon, bevor noch die homerisch-epische Produktion ihr Ende erreicht hat, das Ideal der *Arbeitsamkeit*. Noch hat Hesiodos das positive Wort „fleißig, arbeitsam" nicht. Er tadelt nur beständig den „Untätigen (aergós)", spricht auch von „Untätigkeit (aergía)"[56] als einer Schande, und meint: „kein Mann, der träge zur Arbeit, füllet die Scheune"[57], und „ein lässiger Mann liegt stets mit Betörung im Kampfe"[58]. „Betteln" hat bei ihm eine entschieden verächtliche Färbung; von der ehrfürchtigen Scheu, mit der bei Homer der Bettler behandelt wird oder doch behandelt werden soll, findet sich bei Hesiodos nichts. Ebensowenig werden von ihm die Ausdrücke, in denen Homer adlige Geburt, Körperschönheit, kriegerische und agonistische Tüchtigkeit, kühnen Wagemut usw. preist, wo sie (und spärlich) vorkommen, jemals in lobendem Sinne gebraucht. Von nationaler Begeisterung, die die Tapferkeit auch den „niederen" Schichten des Volkes wertvoll machen könnte, weiß er nichts. Derlei Dinge mochte der herrschende Adel, der ihm so schweres Unrecht zugefügt hat, pflegen, und auch listigen Betrug oder kühnen Raubzug noch gutheißen. Hesiodos und die, für die er dichtet, mögen es gleich,

Digitized by Google

wie Kleomenes von Sparta spottete, „nur Heiloten" sein[59], können sich dieses „Ideal" nicht gestatten.

Für sie gilt Arbeitsamkeit und strengste *Rechtlichkeit*. Díke, das Wort, dessen Bedeutung sich bei Homer ins Gebiet der allgemeinen Sitte verflüchtigt[60*] und nur der Adels-thémis einen neuen Inhalt, den der díke-Themis, zu geben beginnt, — díke hält sich bei Hesiodos genau in der Sphäre der engen Beziehung zur Rechtspflege und wird darin zum Schrei insbesondere des niederen Volkes um Gerechtigkeit. Ersteres zeigt sich, indem díke[61] in den „Werken und Tagen" und der „Theogonie" Hesiods „Urteil(sspruch)" und außerdem „Gericht(sort), Rechtspflege, richterliche Strafe, Gerechtigkeit, Genugtuung" heißt, nie aber „Sitte, Brauch"; letzteres hängt mit der Entwicklung des rein formalen Gerichtsurteils zum Ermessensurteil, des dikázein zum krínein, zusammen[62].

Aus der ursprünglichen Funktion der díke als Gottesurteil[63*] hatte sich nämlich die Tätigkeit des Richters zunächst so herausgebildet, daß er „lediglich durch seinen Spruch (dikázein) das Resultat zu konstatieren hatte, das sich zwangsläufig aus der Natur des Streites und den erbrachten Beweisen ergab"[64]; bei Hesiodos begegnet aber auch schon[65*] krínein in der Bedeutung „(nach freiem Ermessen) entscheiden (wo der zwangsläufige Rechtsgang zur Entscheidung nicht ausreicht)"[66*], und daraus geht unzweifelhaft hervor, daß bereits damals neben dem Gottes- und rein formalen Gerichtsurteil das Ermessensurteil stand. Dann war aber auch bereits damals Gelegenheit zu skoliái díkai in einem ganz andern als dem ursprünglichen Sinne gegeben. Während nämlich dort die díke „krumm (skoliá)" wird durch das Urteil der sie nicht billigenden Gottheit, wird sie es hier durch das Ermessen des Richters und nimmt, wenn dieses außerdem auf zu bemängelnder Willkür ruht, den Charakter der skoliá thémis, des „krummen (Macht-)Gebotes" an. Solcher Art ist das „Recht", das Hesiodos in seiner Sache gegen Perses bei den „Königen" von Thespiai findet; mit Bezug auf sie sagt er, daß sie als „Gabenverzehrer in krummen Entscheidungen Machtgebote erlassen"[67] und daß sie „Dike [die Göttin der Gerechtigkeit] vertreiben, indem sie des geraden (ithéia) Rechtes nicht walten"[68]; sie hat er im Auge, wenn er Zeus anfleht, er möge „die Machtsprüche im Urteil gerade richten (díkei ithynein)"[69].

Hesiodos fordert also vom Richter, daß er sein Urteil nach bestem Wissen fälle und sich insbesondere der Bestechung gegenüber unzugänglich erweise. Aber Rechtssinn verlangt er auch von den Parteien; sie sollen sich hüten, im Prozeß durch zweifelhafte Mittel, durch Bestechung oder Meineid, ihrer Sache zum Siege zu verhelfen; am besten ist es allerdings, sie werden erst gar nicht Partei, sondern „hören [ohnedies] der Gerechtigkeit (díke) Stimme und vergessen auf immer Gewalttat (bíe)"[70] und „mehren nicht hybris"[71], denn „Recht (díke) geht über die Hybris"[72].

Überhebung und Gewalttat verurteilt also Hesiodos ebenso unbedingt wie Homer mindestens die erstere; auch die aidós schätzt er wie jener hoch und

Digitized by Google

personifiziert sie[73] zusammen mit der némesis als ein Paar guter Genien, die dem ruchlosen eisernen Geschlecht den Rücken kehren und es seinem Schicksal überlassen. Dagegen vermeidet Hesiodos sichtlich die ethischen Ausdrücke, die Homer dem ästhetischen Gebiete entnimmt, insbesondere „schön (kalós)" und „was sich gehört (éoiken)"[74*]; wohl weil er fühlt, daß durch ihren Gebrauch die Eigenart und der Ernst der sittlichen Forderungen in Gefahr gerät, genau so wie es bei ihm durchaus nicht zu der bedenklichen Ineinandermengung der Schmach, der Unsittlichkeit und der Schande äußerer Demütigung kommt.

Arbeitsamkeit und Rechtlichkeit stehen eben bei Hesiodos durchaus im Mittelpunkte der Sittlichkeit; ob einer als „Guter (agathós)", „Rechtschaffener (esthlós)" oder als „Schlechter, Böser (kakós)" bezeichnet wird, richtet sich hauptsächlich danach, ob er jene Eigenschaften besitzt oder nicht; auch der *Nutzen* oder *Schaden*, der dem Menschen aus seinem sittlichen Verhalten erwächst, hat für Hesiodos den nächsten Bezug dazu: Seine gesamten ethischen Aufstellungen bewegen sich, wenngleich unausgesprochenermaßen — sie wären sonst ein wirkliches Moralsystem[75*] — im Rahmen des Gedankens der *Vergeltung*, der angemessenen Erwiderung des einem von dem andern angetanen Guten oder Bösen.

Grundlegend dafür ist das Verhältnis, in dem bei Hesiodos der Ackerbauer zu seinem Boden steht[76]. „Das einzige Wesen, mit dem sein Geschick durch stete Beziehungen und unauflösliche Bande verknüpft ist, stellt der Boden dar, den er bebaut; sein Feld ist in Wahrheit ein Gefährte, den er nicht verlassen kann, dessen Natur, Bedürfnisse, man könnte beinahe sagen, dessen Charakter und Gemüt er kennen muß. Denn sein Leben hängt von der Sorgfalt ab, die er ihm angedeihen läßt, und die beständigem Wechsel unterworfen ist: er muß wissen, wann man die trockene Erde, wann man die feuchte umzugraben hat, wie ein unzeitiger Regen die Fruchtbarkeit des Landes verändern kann [usw.). Pflügen, säen, ernten, das ist das ganze Leben des Ackerbauers"[77]. In Wind und Wetter, bei Hitze und Kälte, kaum daß er Zeit hat, zwischen zwei Arbeiten „die Knie auszuruhen"[78], rastlos tätig sein[79*], nur das bringt ihn dazu, daß sein „Flehen zum unteren Zeus und Demeters heiliger Gottheit um Reife und üppig Gedeihn für die heilige Frucht der Demeter"[80] Erfolg hat. Die Erde gibt nichts umsonst, und „schrecklich ist das Los, das sich der schlechte Arbeiter schafft: zum Betteln von Haus zu Haus gezwungen, im Korbe die spärliche Ernte schleppend, die Glieder abgemagert vor Hunger und geschwollen vor Übermüdung, erleidet er die Züchtigung, die er sich selbst zugezogen hat"[81], wird er vom Boden selbst, und das heißt von der Gottheit, gestraft.

Daß er aber von seinen arbeitsamen Mitmenschen viel Unterstützung erfahre, wird, wer des Hesiodos Stellung zum Bettlertum kennt[82*], nicht erwarten. Für Freundlichkeit und Milde, allgemein: für Gefühle der Zuneigung ist in der Bauernmoral des Askreers überhaupt wenig Raum. Gewiß redet Hesiodos nicht der Hartherzigkeit das Wort, ebensowenig wie dem

Digitized by Google

Egoismus, der sich nur allzuleicht aus der Sonderwirtschaft der je einzeln in ihrem Grundeigentum sitzenden Bauernfamilien entwickelt. Er läßt z. B. die Mißhandlung wehrloser Waisen nicht zu und findet es unerträglich, daß man dem Armen seine Armut vorwerfe[83]. Aber die Güte seiner Bauern überschreitet doch niemals die Grenze der strengsten Gerechtigkeit: Auf ihr Recht pochend, üben sie es mit aller Schärfe aus. Keiner fühlt sich verpflichtet, dem beizuspringen, der nichts für ihn hat tun wollen; nie findet der Schuldige, und sei es der Bruder, vor ihnen Gnade, es sei denn, daß er zuvor sein Unrecht gut gemacht habe; „liebe den Freund; wer feindlich sich naht, dem nahe als Feind auch; gibt man dir, gib auch, doch gibt man dir nicht, gib auch nicht"[84], ja sogar „wenn dich ein andrer, sei es mit lieblosem Wort oder Taten zu kränken begonnen, sollst du bewußt ihm doppelt vergelten"[85], so lautet das Gebot der Vergeltung, aber auch: „will er Versöhnung wieder mit dir, und ist er gewillt, dir Recht zu gewähren, nimm ihn nur an"[86].

Darf man sich wundern, daß von hier aus die Moral des Hesiodos doch eine gewisse recht frostige Engherzigkeit annimmt? Man kann wohl sagen, er empfehle jedem dieser Bauern, sein Betragen durchaus so zu regeln, daß er dabei niemals sein Interesse aus dem Auge verliert, daß er vor allem das ihm erblich überkommene Eigentum zu erhalten und zu vermehren sucht. In diesem Sinne soll er die Gattin wählen, die Kinderzahl beschränken[87*], zu allererst für seine und der Seinen Wohlfahrt eintreten: mit Arbeit und Sparsamkeit, mit Billigkeit, indem er pünktlich seine Schulden bezahlt, Dienst mit Dienst vergilt, allen seinen Pflichten auf das gewissenhafteste nachkommt, vor allem auch gegen seine Freunde und Nachbarn, die ihm nützen und schaden können. In gutem Einvernehmen mit ihnen, den vorsichtig, dann aber auf die Dauer gewählten Freunden und mit den Nachbarn zu leben, darauf kommt es überall heraus; Aufrichtigkeit, Voraussicht, Mäßigung, besonnen geübte Gastlichkeit, Menschenkenntnis, insbesondere den Frauen gegenüber, Heilighaltung der Ehe, tun das Ihre dazu[88] und verhindern zugleich die üble Nachrede[89]. Bis ins kleinste des Lebens gehen die Ratschläge, die Hesiodos in dieser Hinsicht gibt, und erstrecken sich namentlich auch auf die umsichtige Wahl der Knechte und Mägde sowie auf die Fernhaltung ungeeigneter Genossen[90].

Nicht zuletzt aber kommen dabei auch die Götter in Betracht. Denn die *Frömmigkeit* und das *Verhältnis der Götter zu den Menschen* steht für Hesiodos ebenfalls durchaus unter dem Gesichtspunkte der Vergeltung. Durch Wohlverhalten die Wohltaten der Götter zu verdienen, ist für ihn die erste religiöse Pflicht. Und Wohlverhalten ist außer der selbstverständlichen Erfüllung der Kultusforderungen mit Gebet, Opfer und Beobachtung der durch Vogelflug und sonst gegebenen göttlichen Winke[91*], abermals Arbeitsamkeit und Rechtlichkeit. „Die Götter und Menschen verargen es einem, wenn er dahinlebt arbeitsscheu und vergleichbar an Sinn nichtsnutzigen Drohnen"[92], und „dreimal zehntausend walten auf vielernährender Erde Zeus' unsterb-

Digitized by Google

liche Wächter, die Hüter des Menschengeschlechtes, sie, die da wahren des Rechts (díkai) und wehren ruchlosen Werken"[93].

„Denn dies ist das Gesetz (nómos), das Zeus den Menschen verordnet: Fische und Tiere des Waldes und schnellbefiederte Vögel mögen verzehren einander: es waltet in ihnen das Recht nicht; aber den Menschen gab er das Recht (díke), das bei weitem das Beste. Denn sofern einer nur das Gerechte (tá díkaia) kennet und übet, wohl entschlossen, so spendet ihm Glück der weitdonnernde Zeus. Aber wer, zum Zeugen bestellt, mit Bedacht einen Meineid schwört und trügt, so sich am Recht vergreifend in unheilbarer Verblendung, dessen Geschlecht wird fortan des Ruhmes gänzlich entbehren; doch wer eidesgetreu, des Mannes Geschlecht wird geehrter."[94]

Das Recht (díke) erscheint also hier einerseits als ein Geschenk des Zeus an die Menschen, das Beste, was er ihnen hat geben können, denn befolgen sie es, so erlangen sie das „Glück (ólbos)"; anderseits aber stellt es sich — zum erstenmal — als das von Zeus den Menschen im Unterschied von den Tieren „Zugeteilte (nómos[95a])" dar, das zugleich ihnen gegenüber ein „*Gesetz* (nómos)", eine „primäre [d. h. direkt von der Rechtsmacht ausgehende] ausdrückliche Rechtsnorm"[96] bedeutet: „Die Menschen sollen einander nicht verzehren (sondern alle im Rahmen der díke gebotene Rücksicht auf einander nehmen)".[97a]

Wie steht es nun aber mit der Befolgung dieses Gesetzes durch die Menschen? Nur zu schlecht, meint Hesiodos, in der Zeit des „eisernen Geschlechtes", in der er zu leben gezwungen ist: „Müßt' ich doch unter dem fünften Geschlecht nicht leben auf Erden! Wäre ich früher gestorben, wo nicht, dann später geboren!"[98] Denn im ganzen besser werden kann es doch erst, wenn „Zeus tilgen wird auch dieses Geschlecht der redenden Menschen"[99], und dies wird geschehen, sobald „die Menschen mit grauen Haaren an den Schläfen [d. h. vollends altklug] zur Welt kommen"[1].

Zwar wird es ja wohl — und das ist ein Trost — noch immer so sein, daß „dem Schlechten dennoch Edles (esthlá) beigemischt sein wird"[2], und daß dieses den Keim der besseren Zukunft abgibt; aber im allgemeinen befindet sich die Menschheit doch auf der Bahn, die damit endet, daß „zum Olympos empor von der Erde unendlicher Fläche, den schönen Leib in weiße Gewänder gehüllet, zu der Unsterblichen Schar, die Menschen verlassend, enteilen werden Scheu und Vergeltung"[3]. Denn in einer Welt, wo[4] „nicht mehr gleichet der Vater den Söhnen, die Söhne dem Vater, nicht dem Gaste der Gastwirt, noch der Gefährte dem Gefährten", d. h. wo jeder auf seine Individualität pocht; wo der Bruder den Bruder nicht liebt wie zuvor; wo die altwerdenden Eltern verachtet und mit kränkenden Worten gescholten werden, anstatt daß man ihnen „den Lohn der Erziehung entrichtete"; wo „Faustrecht herrscht und der eine zerstört des anderen Wohnsitz"; wo „nicht, wer eidesgetreu, wer gerecht, wer ehrlich gehandelt, erntet den Dank", sondern geehrt wird, „wer Böses tat und Übermut übte"; wo „Scheelsucht wohnt an jeglichem Ort bei den elenden Menschen, boshaft und übelberufen, Gehässig-

Digitized by Google

keit führend im Blicke"; — was sollen in dieser Welt noch aidós und némesis? Sie enteilen, und „nur traurige Schmerzen verbleiben dann noch den sterblichen Menschen, und Abwehr nirgend des Bösen", bis *diese* Menschheit das Schicksal der Vernichtung trifft, wie es bisher noch alles Schlechte auf Erden getroffen hat.

All das ist nämlich doch nur das Ende jener Entwicklung, welche uns Hesiodos in dem „Wahrheitswort (lógos)"[5] von den „fünf Geschlechtern"[6] vor Augen stellt, und die nichts Geringeres zum Zwecke hat als den Menschen auf das Eindringlichste zu zeigen, wie in der Tat durchaus nur Arbeitsamkeit und Rechtlichkeit auch auf den Pfad dauernder Wohlfahrt geleiten können.

Sind doch bisher sämtliche Versuche, auf andere Weise dahin zu gelangen, zum Mißlingen verurteilt gewesen. Das erste, das „goldene" Geschlecht der Menschen hat ja zwar „ein göttlich Leben geführt, das Herz ohne jeglichen Kummer, weit von Mühen und Trübsal entfernt"[7], indem ihm „die nahrungspendende Erde reichliche Früchte von selbst trug"[8], dem Bauer[9*] aber nur zu ernten blieb; und als übelabwehrende gute Geister (dáimones) walten auch jetzt noch[10], nachdem sie „die Erde verhüllt hat", im Auftrage des Zeus unter den Menschen[11*] die Angehörigen jenes Geschlechtes. Aber schon das nächste, das „silberne" Geschlecht, zeigt, daß es bei einem solchen fast arbeitslosen Wohlleben nicht bleiben kann. Die physische und geistige Kraft leidet darunter auf die Dauer, und der Mensch des silbernen Weltalters ist die Karikatur dessen, der im goldenen „starb wie vom Schlafe gebändigt"[12]. Hundert Jahre wird[13] der Knabe bei der Mutter zu Hause aufgezogen, ein zappelndes Kind ohne Verstand; kommt er aber endlich zur Mannbarkeit, so lebt er nur noch kurze Zeit, von Leid heimgesucht wegen seines Unverstandes: Nichts besseres wissen diese Menschen zu tun, als „in Frevel und Übermut aneinander Hand zu legen" und den Unsterblichen die schuldige Verehrung zu weigern.

So „tilgt sie Zeus im Zorn"[14] und schafft an ihrer Stelle das dritte, „eherne" Geschlecht, wenigstens in physischer Hinsicht ihr Gegenbild. Von gewaltiger Kraft, mit „unantastbaren" Armen am „wuchtigen" Leibe, mit ehernen Waffen als Werkzeug und stahlhartem Sinn, nimmer Korn essend (d. h. keinen Ackerbau pflegend), üben sie „nur des Kriegsgottes betrübliche Werke und Taten des „Frevels"[15]; sie steigen aber auch alsbald „von ihren eigenen Händen bezwungen in das weite Haus des schaurigen Hades hinab, namenlos; so schrecklich sie waren, so hat doch der schwarze Tod sie gepackt, und sie mußten das glänzende Licht der Sonne verlassen"[16].

Die rohe Gewalt taugt also schon gar nicht zum Leben. Indes auch der Versuch, sie im vierten, dem „göttlichen Geschlecht der Heroen"[17] mit Sinn für soziale Ordnung zu verbinden, schlägt fehl. „Gerechter [zwar] und besser"[18] als das eherne Geschlecht, werden die einen von ihnen doch „im schlimmen Krieg und der schrecklichen Feldschlacht" vor Theben dahingerafft, andre fallen „wegen Helene vor Troja"; und wird einzelnen von

Digitized by Google

ihnen „ein Leben voll Wonne verliehen", indem sie Zeus „fern von den Menschen ans Ende der Erde setzt"[19], so ist es eben doch kein eigentlich menschliches Leben mehr.

Aber das „eiserne" Geschlecht, das nun folgt? Wir haben ja gesehen, wohin seine altkluge, im Übermaß intellektuelle Entwicklung führt: zur moralischen Zersetzung, zur Auflösung aller geheiligten Bande und dadurch zum Ruin.

So bleibt denn wirklich nichts übrig, als was Hesiodos seinem Bruder Perses unmittelbar nach jenem „Wahrheitswort" über die Menschengeschlechter rät[20]: es nicht so zu machen wie der Habicht, der seine Stärke der Nachtigall gegenüber brutal mißbraucht, sondern „der Gerechtigkeit Stimme zu hören, auf immer Gewalttat zu vergessen"[21], um das aber zu können, vor allem zu arbeiten, da man nur dadurch dahin zu gelangen vermag, „sein töricht Herz von der Lust am fremden Besitze zu wenden"[22].

Arbeit (érga), harte Arbeit (kámatos), wie sie „die Götter den Menschen zum Lose gegeben haben"[23], ist mithin für Hesiodos auch die *Quelle der Rechtlichkeit* — ist doch das Grundverbrechen für ihn immer das Sichvergreifen am fremden Gute[24*] —, und sie ist zugleich für ihn die *Quelle der areté*, mag man dies Wort nun[25] an der dafür maßgebenden Stelle mit „Tugend" oder aber mit „Wohlstand" übersetzen. „Vor die areté", heißt es bei Hesiodos, „haben die Götter den Schweiß gesetzt, sie, die unsterblichen: lang ist der Weg, der hinaufführt, und aufwärts geht er, und rauh ist er erst; doch hast du die Höhe erklommen, dann ist leicht drauf weiter zu gehn, so schwer es zuvor war"[26]. Vielleicht aber ist es sogar dem Gedanken des Hesiodos am angemessensten, hier nicht ein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als-Auch walten zu lassen: Arbeit bringt *Wohlstand*, und dieser birgt die Fähigkeit in sich, den Weg der Rechtlichkeit, überhaupt der sittlich einwandfreien Lebensführung zu gehen, also *Tugend* im ethischen Sinne.

Damit und mit der bei ihm selbstverständlichen *Religiosität* ist die Weltanschauung des Hesiodos, soweit sie sittlichen Bezug hat, im wesentlichen abgeschlossen. Was sich dazu aus den „Werken und Tagen" sowie aus seiner „Theogonie" oder Lehre von der Entstehung der Götter etwa noch beibringen ließe, so namentlich seine Bearbeitung des Prometheusmythos, fügt sich in diesen Rahmen ohne weiteres ein: Pandora mit ihrem Unglücksfaß, aus dem sie, selbst Weib, böse Weiber, Krankheiten und alle Übel üer die Welt streut, als Gegengewicht den Menschen nur geringe Hoffnung belassend[27], ist die Strafe des Zeus für den durch Prometheus zugunsten der Menschen begangenen Feuerraub; die ganze Theogonie zielt mindestens auch dahin, das gerechte Weltregiment des Zeus als den Gipfel der Götterentwicklung erscheinen zu lassen, mag es gleich bisweilen ein hartes Regiment sein[28*]; die Zeichen für das tiefe *Gottvertrauen* und den alles überwindenden *Glauben*, die ihn Ergebung in das zeusgesandte Schicksal selbst da noch empfehlen lassen, wo die Nöte des Lebens kaum noch der Hoffnung Raum geben, wird

Digitized by Google

keiner vermissen, der in jener „Werke und Tage" genannten Bauernbibel nur mit einigem Verständnis zu lesen sich bemüht. Bloß dies ist noch zu betonen, daß entsprechend dem bäuerlich-friedlichen Grundcharakter seines Denkens — vor den Gefahren der Meeresschiffahrt warnt er und schätzt Handelsgewinn gering[29*] — bei Hesiodos außer den himmlischen Olympiern die in den homerischen Epen durchaus zurücktretenden chthonischen oder Erdgottheiten, zumal Demeter und Zeus Chthonios[30*], in der „Theogonie" auch Gaia, eine hervorragende Rolle spielen. —

An Hesiodos hat sich wie an Homer[31*] eine Schule angeschlossen; aber sie ist von geringem ethischem Interesse. Höchstens der „Frauenkatalog" (ein Verzeichnis der sterblichen Frauen, die Göttern Heroen geboren hatten) kommt in Betracht, aber auch dieser nur darum, weil er, ein „versifiziertes Lehrbuch der Heroengeschichte"[32], seinen Verfasser als durchaus im Dienste des seine Stammbäume auf die Götter zurückführenden Adels stehend zeigt; ein Abfall also von der ursprünglich entschieden demokratischen Richtung der Schule[33*]. Und auch die „Lehren des Chiron" mag man noch nennen, eine poetische Erziehungsschrift, aus der Pindaros[34] den an die Zehngebote erinnernden Spruch anführt: „Nebst dem Herrscher Zeus ehre zumeist die Eltern".

C) Die jüngere Epik.

Geht der homerische Kreis des griechischen Epos vom kriegerischen, der hesiodische vom friedlichen Lebenstypus aus, so erkennen wir in dem nunmehr zu betrachtenden uns schon in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts führenden Teil[35*] der jüngeren Epik[36*] unschwer den Abgeschiedenheitstypus. Denn wir betreten mit ihm das Gebiet der *Inspiration* und *Ekstase*, also des direkten Verkehrs der Gottheit mit der Einzelseele und umgekehrt, ohne Rücksicht auf den Verkehr der Einzelseelen untereinander.

Offenbarung und deren Erlangung spielen hier die Hauptrolle, auf dem Felde der göttlichen Begeisterung, des enthusiasmós, des „gottinnig (éntheos)-Werdens treffen sie sich. Es ist zuletzt nur eine Frage des Ausgangspunktes, ob man von einem Kommen der Gottheit zur Seele, von inspiratorischer Offenbarung, oder aber von einem Kommen der Seele zur Gottheit, von mystischer Ekstase zu sprechen hat: die Offenbarung erfolgt aus dem Mystisch-Geheimnisvollen heraus, in der Ekstase gelangt die Seele zur Offenbarung, sie „verschließt sich (myei)"[37] allem andern als der Gottheit und wird darum ihrer Geheimnisse gewürdigt.

So geht es mit dem *Seher* oder Wahrsager, dessen griechischer Name mántis[38*] auf die erhöhte Seelenbestimmung hinweist, die den Menschen fähig macht, die Eingebungen der Gottheit zu vernehmen; im Traum wie im Wachen wird seine Seele so erleuchtet, daß er das andern Verborgene mehr oder weniger deutlich zu erkennen vermag; die *Spruchorakel* erfolgen aus solcher Seelenverfassung heraus, wofür man insbesondere die delphische Pythia nennen mag.

Digitized by Google

Doch wie der Mantis nicht bloß in momentaner Erregung aus unmittelbarer Eingebung weissagt, sondern auch die mancherlei von den Göttern gewährten Zeichen sicherer zu erkennen und zu deuten versteht, so bleiben überhaupt Nachwirkungen der Begeisterung bei den einmal ihrer teilhaft Gewordenen nicht aus; insbesondere wird man, was von den eleusinischen und sonstigen *Mysterien* ausgeht, von diesem Gesichtspunkte aus zu beurteilen haben. Denn daß es sich bei diesen weniger um die mystische Erkenntnis an sich als um die darangeknüpfte Beseligung oder Erlösung sowie sittliche Vervollkommnung der Eingeweihten handelt, kann[39*] unmöglich geleugnet werden: Man wird erlöst, aber auch sittlich einwandfrei durch die Einweihung, während, „wer solcher Offenbarungen unkundig bleibt", auch „seinen Sinn nicht reinigt"[40*], d. h. ein schlechter Mensch ist; wobei man berücksichtigt, daß zum Gutsein im Geiste mindestens der *eleusinischen* Mysterien nicht nur das „Reinsein von jedem Verbrechen", sondern dies gehört, daß „die Seele sich [überhaupt] keiner Schlechtigkeit bewußt sei"[41].

Es ist eben durchaus auch hier die mystische Ineinssetzung des Lebens des Menschen mit der als unbedingt rein (hagnós) vorausgesetzten Gottheit, worauf als Mittel zum Zweck Wert gelegt wird. Ist der Gottheit ein seliges Los beschieden, so wird es auch der in heiligem Wandel mit ihr geeinten Seele nicht fehlen, weder in diesem noch in dem neuen Leben nach dem Tode, und dazu dient die in den Mysterien durch dramatische Vorführung der Kultlegende ebenfalls unzweifelhaft herbeigeführte Ekstase.[42]

Die Kultlegende, auf die sich die Heilshoffnung der eleusinischen Mysten stützte, ist die der „zwei Göttinnen" Demeter und Kore-Persephone. Demeter, die Erdgöttin mit der vorwaltenden Beziehung auf die Fruchtbarkeit des Bodens, läßt ihre einzige Tochter, das „Mädchen (kóre)" Persephone, in zarter Unschuld unter Spielen und Blumen heranwachsen, bis Aïdoneus als Todesgott sie der Mutter und der Oberwelt entführt. Trostlos irrt Demeter über Land und Meer der Tochter nach, in Gram und Zorn an der Welt und den Göttern verzweifelnd, und zieht sich schließlich, ihr Götterwesen verbergend, als Amme in den Dienst des königlichen Hauses von Eleusis, dem Orte der „Ankunft" schlechthin, zurück, um dort im stillen zu wirken. Inzwischen aber hört infolge dieser Absonderung alle Fruchtbarkeit des Erdbodens auf, eine allgemeine Hungersnot droht die Ordnung der Dinge zu stören, und Zeus sieht sich gezwungen, einen Vertrag zwischen Demeter und dem Räuber ihrer Tochter herbeizuführen. Ehegenossin des Gottes der Unsichtbarkeit und des Reiches der Toten geworden, kann diese zwar nicht mehr völlig zur Mutter zurückkehren, doch soll sie mit jedem Frühlingsanfang emporsteigen und erst im Herbst, um auch dem Gatten in der Unterwelt sein Recht nicht zu verkümmern, die Oberwelt wieder verlassen, in ewigem Wechsel von Leben und Tod. Demeter aber, durch diese Ordnung der Dinge versöhnt, kehrt auf den Olymp zurück und wird wieder die gütige Spenderin aller Fruchtbarkeit wie zuvor. — Aber nicht dies allein, sondern auch den ihr liebgewordenen Menschen, von denen sie nun Abschied nimmt,

Digitized by Google

bleibt sie den Dank für die freundliche Aufnahme nicht schuldig. Wie sie als kurotróphos d. h. als pflegende Amme die ihr anvertrauten Kinder zu kräftigen Helden und weisen Königen erzogen hat, die blühende Geschlechter und wohlgeordnete Staaten begründeten — sie ist auch thesmophóros, Gesetzesbringerin —, so läßt sie ihnen zum Dank und Andenken ihre kostbaren Gaben zurück, die Demeterfrucht, die ihr Pflegekind Triptolemos mit der Anweisung zum Ackerbau in alle Welt bringt, und die heiligende Kraft ihrer Mysterien, für die sie vor ihrer Rückkehr auf den Olymp zu Eleusis ihren Tempel begründet.

Nun sind es zwar zunächst nur die edlen Frauen und Männer, von denen sich die priesterlichen Geschlechter in Eleusis und in Athen nachmals ableiteten, die mit den bildenden und tröstenden Geheimnissen der eleusinischen Weihe von Demeter ausgerüstet wurden. Aber — und damit betreten wir wieder historischen Boden — der Mysterienkult wurde aus dem streng abgeschlossenen Geschlechtskult[43] zum athenischen Staatskult; jeder athenische Bürger, zuletzt jeder Hellene konnte sich, wenn er nur von Blutschuld rein war, einweihen lassen; auch Sklaven waren nicht von der Aufnahme ausgeschlossen. Und es galt nun für jeden aus diesem weiten Kreise[44]: Wie Kore nicht in der Gewalt des Aïdoneus bleibt, vielmehr zu einem neuen, Leben und Tod versöhnenden Dasein gelangt, so kommt auch die Seele des Mysten zu neuem, glückseligem Leben. Er durfte erwarten, daß er als Geweihter „im Jenseits den Göttern selige Reigen tanzen werde"[45], während der Ungeweihte sich in Strömen Kotes zu wälzen oder in das durchlöcherte Faß zu schöpfen habe[46].

Mit diesen Strafen für die Uneingeweihten oder, was dasselbe ist, die schlechten Menschen[47*], haben wir aber bereits ein Element namhaft gemacht, das den eleusinischen Mysterien an sich fremd ist. Es stammt[48] gleich der Anschauung, daß die Eingeweihten im Hades bekränzt beim Gelage sich freuen würden in ewiger Trunkenheit[49], aus dem *Orphismus*, der seinerseits aufs engste mit dem Dionysoskult zusammenhängt.

An sich freilich hat ja Orpheus, der noch von Platon als Grieche und Apollonverehrer angesehen wird[50], abermals mit Dionysos nichts zu tun. Aber als sich die Verbindung apollinischer und dionysischer Religion in Delphoi vollzogen hatte, da wurde, wohl erst im 6. Jahrhundert, der ursprünglich griechische, sich der Kithara bedienende Sänger zum Weihepriester und Dichter dionysischer, von thrakischen Religionsvorstellungen beeinflußter Sonderkulte gemacht.

Von Thrakien war ja der Dionysoskult überhaupt nach Griechenland gekommen, und an ihn schließt sich auch jener Mythos vom Dionysos-Zagreus an, der sich dem Sinne nach aufs innigste mit der Demeter-Kore-Legende berührt, was das Eindringen orphisch-dionysischer Elemente in die Eleusinien ohne weiteres erklärlich macht. Denn der Mythos ist folgender.

Dionysos-Zagreus oder, wie er in den Eleusinien heißt, Iakchos, der „(unter)-irdische" Urheber der Jahresfruchtbarkeit[51], der darum leicht als

Digitized by Google

Dionysos schlechthin zum Gott der schwellenden Natur und Lebensfreude hellenisiert werden konnte, ist der Sohn der zwischen Leben und Tod wechselnden Erdtochter Kore-Persephone und wird von seinem Vater Zeus zum Weltherrscher bestimmt. In Verborgenheit läßt ihn Zeus heranwachsen, umgeben von schützenden Kureten. Aber Here schickt, von Eifersucht getrieben, die Titanen gegen ihn aus, die ihn durch Spielzeug betören, zerreißen, braten und verzehren[52*]. Nur sein Herz rettet Athena und bringt es dem Zeus, der es in dem neuen Dionysos durch Semele, die thebanische Königstochter, wiedergebären läßt[53*]. — Bis hierher ist die Entsprechung der beiden Mythen unverkennbar, nur ist die Wiedergeburtsidee in der orphischen Fassung deutlicher. Von nun an indes weicht die Zagreusfabel in ganz charakteristischer Weise ab. Die Titanen trifft Zeus zur Strafe für ihren Frevel mit dem Blitz; aus ihrer Asche aber entsteht das Menschengeschlecht, in dem daher, da die Titanen den Zagreus verschlungen haben, außer dem Titanischen auch das Dionysische wieder auflebt[54*]. Die Fabel ist also hier von vornherein ins Menschliche herübergespielt, und daraus ergeben sich auch ihre mystisch-ethischen, die orphischen von den anderen, insbesondere eleusinischen Mysterien unterscheidenden Folgen.

Der ganze Jammer der durch ein tragisches Geschick mit dem Leibe verketteten Seele tut sich hier mit einemmale auf. Mit titanischer Urschuld in Gestalt des Leibes belastet, durch sie befleckt, bleibt ihr, dem Dionysisch-Göttlichen im Menschen, nichts als sich von dieser Schuld und damit auch vom Leibe, ihrem „Kerker"[55] und „Grab"[56] zu reinigen und sich wieder zu ihrem ursprünglichen göttlichen Wesen durchzuläutern.

Nicht in einem Anhub aber kann dies geschehen, dazu ist die Schuld zu schwer, und sie kann außerdem noch jederzeit durch Eigenschuld der Seele vermehrt werden, sobald diese den üblen Lockungen des in allem Titanisch-Wüsten und Rohen verwurzelten Leibes nachgibt. Es braucht also — hier tritt der nicht nur in Thrakien, sondern auch sonst in der alten Welt[57*] aus uraltem primitiv-mystischem Gemeinschaftsglauben[58*] entwickelte Seelenwanderungsglauben in den orphischen Kreis ein — einer wiederholten und, da unter dem Bilde des „Rades der Geburten"[59] vorgestellten, schier endlosen Wiederverkörperung, um zu jenem Ziele zu gelangen. Denn so ist es doch: Nicht etwa durch Selbstmord entfliehen darf die Seele ihrem Grabe, dem Leib. Sie muß darin zunächst ausharren und tun, was sie mit dieser Fessel zu tun vermag. Nach dem Tode aber verweht sie nicht etwa wie die der Tiere im Winde, bis sie einen neuen Leib findet. Da harrt ihrer im Hades das Gericht, dem sie durch Hermes zugeführt wird, und wo sich ihr künftiges Schicksal entscheidet. Ihres Bleibens ist aber hier keinesfalls. Sie wird von neuem verkörpert, je nach Verdienst als Mensch oder als Tier. Leben verkettet sich so mit Leben, vergangene Schuld wacht wieder auf im gegenwärtigen Dasein; der Kreislauf scheint ewig.

Dennoch gibt es ein Mittel, ihm zu entgehen. Der Persephone und dem Dionysos hat Zeus die Gabe gewährt, „den Kreis zu lösen und die Seelen

Digitized by Google

vom Elend zu kühlen"[60]. Die orphischen Mysterien geben die Möglichkeit, sich solcher Befreiung würdig zu erweisen. Zuerst nur, indem man die Einweihungsbräuche bis hinauf zur höchsten Weihe befolgt, sich der auch hier durch Vorführung der Kultlegende beförderten Ekstase hingibt und so Reinigung und Sühne der Schuld anbahnt. Nur anbahnt, denn alsbald gilt als zur Erlösung unerläßlich nicht nur die Erfüllung dieser in erster Linie religiösen Bräuche, sondern vor allem auch, was sie eigentlich erst wertvoll macht, das „orphische Leben", jene fortwährende, namentlich eine gewisse Askese[61*] einschließende Reinigung, die endlich dazu führt, durchaus „reinen Herzens und tugendhaft zu sein", ein ethisches Verhalten, das, wahrscheinlich von hier aus, sich ja auch in den eleusinischen Mysterien geltend gemacht hat[62*]. Wie schließlich Pindaros es ausspricht: „Das Gericht wartet jeder Seele, aber wer dreimal beiderorts [d. h. in diesem Leben und unter der Erde[63]] sich ferngehalten hat von jeder Sünde, der geht ein auf die Inseln der Seligen in Kronos' Reich"[64].

Der Hauptzweck der orphischen órgia[65*] bestand eben darin, des Gläubigen Seele zu läutern und es ihr so zu ermöglichen, daß sie dem „Rade der Geburten" entrinne. Um dieses Ziel leichter zu erreichen, waren die Orphiker, deren Mysterien niemals Staatskult wurden, abgesehen von den herumziehenden Orpheotelesten und Metragyrten[66*] in privaten Gemeinschaften organisiert, und ihre Orgien waren auch nichts weniger als „orgiastisch", d. h. mit dem ekstatischen Taumel und Enthusiasmos des ursprünglichen Dionysoskultes verbunden.

Thyrsosstäbe und Fackeln schwingend, Schlangen in den fliegenden Haaren und in den Händen, mit der Musik dumpfschallender Handpauken und gellender Flöten versammeln sich die Mainaden, d. h. die die göttlichen, die eigentlichen Mainaden darstellenden Frauen, zur Nachtzeit in den Wäldern und Bergen, jubeln und toben, tanzen und schwärmen in verrenkten Stellungen; allerlei Tiere des Waldes, Hirschkälber, junge Wölfe, Böcke usw. werden erst gehegt und gepflegt, dann zerrissen ebenso wie der in Stiergestalt anwesend geglaubte Dionysos selbst, und in rohen Stücken verzehrt; selbst Menschen werden so kannibalisch behandelt[67]; — es soll nicht geleugnet werden, daß dies durch so rohen Orgiasmus vorbereitete förmliche Hineinschlingen der Gottheit, diese ganze „dionysische Raserei, die Ekstase der dionysischen Tanzfeste [zunächst] das gesamte Weibervolk [mindestens] mancher Landschaften in Mittelgriechenland und dem Peloponnes ergriffen"[68] haben kann. Man denke an die mittelalterlichen Tanzwutepidemien. Wir dürfen auch zugeben, daß[69] „die ekstatische Unbändigkeit, die finstere Wildheit der alten Dionysosfeste nicht überall in Hellas verschwand; daß an den Agrionien und Nyktelien, die man an manchen Orten dem Gotte zu Ehren beging, sich kenntliche Spuren davon hielten, inmitten aller Feinheit griechischer Zivilisation: hier fielen, heißt es, selbst in historischer Zeit noch Menschenopfer dem furchtbaren Gotte. Die äußeren Zeichen der Verzücktheit, das Rohessen (omophagía), das Würgen und Zerreißen von Schlan-

Digitized by Google

gen durch die Bakchen[70*], verschwanden nicht. Und der bakchische Wahnsinn, durch den die Feiernden sich in die Gemeinschaft des Gottes und seiner Scharen emporschwangen, verschwand so wenig vor dem sanfteren Zauber des freundlichen Weingottes und seiner Feste, daß nunmehr das Rasen und ‚Besessensein' im Kult des Dionysos fremden Völkern für eine eigentümlich hellenische Form des Gottesdienstes gelten konnte".

Aber mit dem Orphismus hat dies doch gar nichts zu tun. Wurde schon in den delphischen Thyiaden der rohe Dionysosdienst echt griechisch ermäßigt[71*], und kann das wilde Rasen in ihm nur als ein thrakischer, wie beim Korybantismus der samothrakischen Mysterien der Kybele nur als ein phrygischer Überrest gelten; berichtet die Sage von der „Heilung" dionysisch wütender Frauen durch Melampus, der, „dem Apollon besonders lieb", von ihm die erbliche Sehergabe empfangen und den mit Apollons Verehrung verträglichen gemäßigt dionysischen Dienst in Griechenland eingeführt haben soll; verbündet sich endlich, von anderem zu geschweigen, in Delphoi Apollon aufs engste mit dem so verschieden gearteten göttlichen Bruder, dem griechisch gewordenen Dionysos"[72]; — der Orphismus ist jedenfalls nicht der letzte, d. h. geringste Zeuge dessen, was echt griechischer Geist aus dem ursprünglich thrakischen Gotte gemacht hat. Denn auch was oben[73*] von der ewigen Trunkenheit der Mysten im Hades gesagt ist, fügt sich diesem Bilde ein; es ist einfach der echt griechisch-dionysische Ausdruck für die Festesfreude der dem Leibe entrungenen Seele; wie schon Homer zur sinnlosen Trunkenheit steht, wissen wir ja[74*].

So schließt sich denn der Kreis. In der Orphik faßt sich, unvorgreiflich dessen, was über die Mystik bei Gelegenheit der Philosophie noch zu sagen sein wird, ungefähr alles zusammen, worin wir einen wirklichen Fortschritt über das bei Homer und Hesiod in religiös-ethischer Hinsicht Erreichte bisher zu erkennen vermögen. Vorstellungen wie die von dem Kotpfuhl, in dem sich die Uneingeweihten im Jenseits zu wälzen haben, sind ja nicht sonderlich hoch, und man mag auch mit Platon[75] den Ausdruck der Seligkeit durch Trunkenheit bemängeln; mindestens das erstere wird man ebenso wie die entsprechenden Vorstellungen von der christlichen Hölle zugleich mit dem ernstlichen Eifer des mystisch erregten Bußpredigers entschuldigen[76].

An solchen, die ihren Zeitgenossen Sünde und Unreinheit sowie die im Jenseits dafür zu erwartende Strafe eindringlich vorhielten, hat es aber in dem überhaupt mystisch erregten Griechenland des 6. Jahrhunderts keineswegs gefehlt. Namentlich in Athen nicht, wo damals — und damit kommen wir endlich auf die literarischen Leistungen zu, denen alles bisher Berührte zugrunde liegt — Onomakritos in einem Kreise lebte, von dem wir uns freilich nur einen sehr unvollkommenen Begriff machen können. Aber so viel wissen wir doch, daß die priesterliche und geistlich-poetische Wirksamkeit dieser Leute sehr ausgedehnt und erfolgreich gewesen sein muß. Jedenfalls weisen die Reste orphischer Poesie, die wir besitzen, vielfach schließlich

Digitized by Google

auf Athen und wohl auf diese Männer zurück; und wurde auch Onomakritos von Hipparchos aus Athen verjagt, weil er der Fälschung von Orakeln überführt war, so dürfen wir ihm doch, daß er seine eigenen Dichtungen großenteils unter dem Namen des Orpheus und Musaios hat ausgehen lassen, nicht allzuschwer anrechnen.

Lag es doch abermals nur im Geiste jener Zeit, daß dies geschah. Das Wort des Herodotos: „Hesiodos und Homer sind es gewesen, die den Griechen ihre Theogonie gemacht haben"[77], trifft zwar im ganzen zu; die Anfänge der griechischen religiös-theologischen Spekulation liegen in jenen beiden, und was die späteren bieten (Pherekydes, Epimenides, die Orphiker), verblaßt daneben, mit Ausnahme des in der „rhapsodischen" orphischen Theogonie enthaltenen und[78a] zum ältesten literarischen Gut der Orphik gehörigen Zagreusmythos. Aber[79] wenn die Anschauung, die das griechische Volk etwa vom 8. Jahrhundert an von seinen Göttern hatte, zunächst überall durch das Heldenepos bestimmt war — Homers Gesänge wurden eine Art Bibel —, so konnte sich die Volksreligion damit doch längst nicht begnügen. Dem Heldenepos war der Kultus Nebensache, für die griechische Religion ist er immer die Hauptsache geblieben. Die manchmal ans Parodistische streifende Behandlung, die Homer den Göttern angedeihen ließ, stritt mit ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit. Der kriegerisch-glänzenden, heiteren Adelswelt mochte ihr Spiegelbild im Olymp ideal erscheinen, die Volksmasse mit ihren täglichen Lebensbedürfnissen kam dabei zu kurz. Endlich und vor allem hatte das Heldenepos mit seinem universellen Pantheon dem religiösen Glauben an die lokalen, an einen bestimmten Wirkungskreis gebundenen Gottheiten Abbruch getan, so namentlich den Erdgottheiten Gaia, Demeter, Persephone, Dionysos, Pluton und ihrem Kreis, sowie den namenlosen Göttern und Dämonen, die, in Höhlen und Erdspalten hausend, gleich jenen mit den Toten in Verbindung standen.

All dies taucht ja nun mit Hesiodos wieder auf, und man kann sagen, die griechische Religion der Folgezeit ist ein Ausgleich zwischen den homerisch-epischen Anschauungen und der alten, mehr mit dem Naturmythos und Seelenglauben verquickten Volksreligion. Auch die Umbildung zahlreicher göttlicher Wesen in sterbliche Menschen, Heroen der Vorzeit, hängt damit zusammen, und der dem entsprechende Heroenkult, den die „Halbgötter"[80] des Hesiodos genießen.

Indes selbst dies, auch soweit dabei die alten Erdorakel ihre volle Macht wieder entfalten oder, wie in Delphoi, ihre inspiratorische Kraft — wohl durch Vermittlung des Dionysoskultes — an den Olympier Apollon abtreten, genügt dem immer reger werdenden religiösen Bedürfnis noch nicht. Die Gottheit thront ja längst nicht mehr als rohe Naturmacht in ihrem Tempel, sondern als Vertreterin der ewigen Weltordnung, als Verkörperung und Gewähr des Bestehens und Gedeihens der Heimatgemeinde. Das den Gott und seine Verehrer vereinigende Band ist ein sittliches geworden; die Gottheit

Digitized by Google

ohne darum ihren universellen, nicht an einen Ort gebundenen Charakter aufzugeben: Auf dem Olympos thront sie trotzdem auch, vorzüglich als Zeus, der durch Apollon der Welt den göttlichen Willen verkündigt und den Menschen den rechten Weg weist; Delphoi regiert durch den Mund der Pythia, die am „Nabel der Welt" sitzt. Auch die Anforderungen an die Götter und ihr Verhältnis zu den Menschen sind sittliche geworden. Rein sollen sie sein gleich den Menschen, von denen sie Reinheit verlangen; büßen müssen auch sie die Blut- und Freveltaten, die sie begangen haben, Apollon selbst kommt nicht ohne Sühne für den Mord des Python davon, durch den er sich seiner delphischen Orakelstätte bemächtigt. — Aber all das betrifft doch noch nicht so sehr das Verhältnis der Einzelseele zur Gottheit, mit der sie nur als Glied des Gemeinwesens, der Stadt oder des Landes, verbunden ist (die im Gentilverband wurzelnde Idee der Gemeinhaftung wirkt noch nach, die Gemeinde wird für den Frevel des Einzelnen sühnepflichtig, und daher nur die Suche nach dem Schuldigen und, wird er nicht gefunden, die Entsühnung des Gemeinwesens durch ein stellvertretendes Opfer). Eine direkte religiös-sittliche Verpflichtung der Einzelseele gegenüber der Gottheit, — eine Verpflichtung, die dann aber notwendig auch Abgeschiedenheits- und damit mystischen Charakter besitzt, kann es erst geben, sobald sich mit zunehmendem Selbstbewußtsein noch eine letzte Überwindung des im Heldenepos gebotenen allzu äußerlichen Frömmigkeitsideals einstellt: die Überwindung der dort herrschenden Anschauung, daß der Tod auch das Ende der Seele, d. h. der bewußten und für ihr Tun verantwortlichen Seele bedeute. Erst dann ist die Seele abgesehen von den daraus nur erfolgenden Verpflichtungen gegen die anderen Seelen ganz auf ihre Verpflichtung gegenüber der Gottheit gestellt — religiös und sittlich zumal —, und erst dann erscheint auch, als Gegenbild zu ihrer durch die Loslösung aus der göttlichen Reinheit bedingten Schuld und ewigen Strafe, das herrliche Bild der durch Wiedereingehen in jene Reinheit erlangten ewigen Seligkeit.

Diesen Schritt zum *religiös-ethisch gerichteten Unsterblichkeitsglauben* hat aber mit vollem Bewußtsein erst die Orphik und wohl erst im 6. Jahrhundert getan, und es ist, da traditionell auch damals schon nur das Uralte als heilig galt, nicht zu verwundern, daß sich ihre literarischen, die göttliche Offenbarung in Form der Lehre bringenden Vertreter nach uralten, lange selbst vor Homer und Hesiod lebend gedachten Bürgen des von ihnen Dargebotenen umsahen. Sie ließen es darum — so auch Onomakritos — unter dem Namen des Orpheus und Musaios ausgehen, jener Musensöhne, die der Götterwelt weit näher stehen sollen als die späteren Epiker, und wer will es ihnen, die nichts von modernen Plagiat- und Fälschungsbegriffen haben, schließlich verdenken? Zumal da die dadurch erweckte Illusion, es handle sich in den angeblichen Gedichten des Orpheus und Musaios um uraltes Gut, schon von Herodotos zerstört worden ist, eine Entdeckung, die freilich die Fortdauer der[81*] anonymen, ebenfalls erst im 6. Jahrhundert wurzelnden und sich doch als viel älter gebenden *orphischen Lehrdichtungen* nicht gehindert

Digitized by Google

hat. Eine ganze lange Epoche, bis zum Neuplatonismus hin, weist zahlreiche sich ergänzende und fortbildende theologische Dichter dieser Richtung auf. So ist die später in 24 Rhapsodien umlaufende, den Umfang der Ilias aufweisende „Heilige Schrift" der Orphik entstanden, so das „Netz", die Hadesfahrt des Orpheus, die orphische Überarbeitung der hesiodischen „Werke und Tage", vieles dergleichen. Wir aber brauchen uns damit vorläufig nicht weiter zu beschäftigen; was darin von ethischem Belang ist, wird sich allmählich herausstellen, da uns die Orphik bis tief ins Christentum hinein auf Schritt und Tritt wieder begegnen wird.

Desgleichen dürfen wir über das, was Aristeas aus Prokonnesos und der Hyperboreer Abaris im Dienste des *Apollonkultes* geleistet haben, ebenso mit bloßer Namennennung hinweggehen wie über die Sammlungen der *Orakelsprüche* (chresmói) *von Delphoi*, die seit dem 6. Jh. mit dem steigenden politischen Einfluß der delphischen Priesterschaft immer zahlreicher und kunstvoller wurden, uns aber nur durch gelegentliche Anführungen bei griechischen Historikern und Grammatikern erhalten sind.

Nur Epimenides[82] verdient noch einige Worte mehr, und zwar weil er, geschichtlich sicher als Sühnepriester anläßlich des gottlosen Mordes der Anhänger Kylons zu Athen am Ende des 7. Jh. hervorgetreten, anderseits[83] doch zu den „gottbegeisterten Sehern und Seherinnen" gehört, die, wie die *Bakiden* und *Sibyllen*, aber auch wie Aristeas, Abaris, Hermotimos von Klazomenai, im 8. bis 6. Jh. weissagend die Länder durchwanderten. Von Kreta, dem Ursitze *kathartischer*, d. h. auf kultische Reinigung gerichteter *Weisheit*, stammend, soll er sich im Dienste des unterirdischen Zeus in eben dieser Weisheit befestigt haben: durch langen Aufenthalt in der geheimnisvollen Höhle jenes Gottes auf dem kretischen Ida, im Verkehr mit den Geistern des Dunkels, in hartem Fasten, in langen Ekstasen seiner Seele, bis er dann, voll bewandert in „enthusiastischer Weisheit"[84], aus seiner Einsamkeit wieder ans Licht kam. Aber nicht nur darauf, daß er nun durch die Lande zog mit seiner heilbringenden Kunst, als ekstatischer Seher Zukünftiges verkündend, verborgenen Sinn des Vergangenen aufhellend, als Reinigungspriester aus besonders dunklen Freveltaten erwachsenes dämonisches Unheil bannend, — nicht nur darauf beschränkte sich angeblich seine Tätigkeit; man sagt, er habe auch einen eigentümlichen Versuch mystischer Umwertung des uralten kretischen Zeuskultes gemacht, eine Orakelsammlung zustande gebracht, eine Theogonie, ein Epos vom Argonautenzug, Schriften in Prosa über Opfer und Reinigungen, eine Geschichte der fabelhaften Telchinen, vulkanischer Dämonen der Meerestiefe, geschrieben. Aber all dies liegt, größtenteils wenigstens, im gleichen mythischen Dunkel, das auch seine Geistesverwandten, die Bakiden und Sibyllen umgibt, und — ins helle Licht der Geschichte treten wir erst wieder, wenn wir, die Epik nunmehr verlassend, uns der lyrischen Dichtung der Griechen zuwenden.

Digitized by Google

2. LYRIK.

Daß wir mit dem Eintritt ins lyrische Gebiet[85*] das der Mystik verließen, darf uns nicht beikommen. Man braucht nur an Pindaros zu denken, um dies einzusehen.

Gerade in den Gedichten aber, die uns, abgesehen eben von Pindaros, den reichsten Ertrag von ethischem Einzelmaterial aus der lyrischen Produktion von der Mitte des 6. Jh. an gewähren, in den unter dem Namen des Theognis gehenden lehrhaften Elegien, ist von Abgeschiedenheit nichts zu spüren. Sie versetzen uns, mindestens was ihren Ausgangspunkt, Theognis selbst (nach 550) betrifft[86*], mitten in die heftigsten Parteikämpfe zwischen Aristokratie und mit episodischer Tyrannis aufkommender Demokratie jener Zeit, wobei der besondere Schauplatz das Athen benachbarte „nisaiische" Megara, die Vaterstadt des Theognis, ist.

Der Dichter nimmt an diesen Kämpfen auf seiten seiner aristokratischen Standesgenossen teil und bewährt darin, auch bei der Rückkehr aus der Verbannung innerlich nicht mit der Demokratie ausgesöhnt, sein aristokratisches Lebensideal. Der Gegensatz des esthlós-agathós und des deilós-kakós deckt sich bei ihm noch völlig mit dem des Geburtsadels und des „Volkes (i. e. S.)". Wahrhafter Edelsinn ist für ihn stets von „guter", d. h. adeliger Geburt abhängig, und wenn „durch Reichtum ein gemeiner zum edlen Mann wird"[87], also neben dem Geburtsadel ein Geldadel aufsteigt, so ist dies doch ein Scheinadel: „Reichtum verleiht Gott auch dem ganz niedrigen Manne, aber der Trefflichkeit (areté) Los folgt nur wenigen Männern"[88], eben dem Adel. Denn „Sättigung (kóros) zeugt [nur] Übermut (hybris), wenn dem niedrigen Manne Wohlstand wird und ihm [doch] der angemessene Sinn fehlt"[89], der auch nicht anerzogen werden kann: „Mit Lehren wird ein niedriger Mann nimmer zum edlen gemacht"[90]. Selbst Heirat Adeliger mit Frauen niederen Standes kann da nichts helfen; „aus der Meerzwiebel erwächst keine Rose noch Hyazinthe, und aus der Sklavin kein freigemutes Kind"[91]. Solche Ehen führen höchstens dazu, daß „sich das Geschlecht der Städter [d. h. der in der Stadt wohnenden Adeligen] verdunkelt, denn das Edle mischt sich [dann] mit Niedrigem"[92], eine gute Mischung aber gibt dies nicht.

Theognis ist darum auch unbedingt der Ansicht, daß die Herrschaft im Staate dem Adel gehöre. „Oftmal schon ist die Stadt durch niedriges Wesen (kakótes) der Führer schwankendem Seeschiff gleich wider das Ufer gerannt"[93], aber

> „keinerlei Stadt noch haben die Edelen, Kyrnos, verderbet.
> Doch wenn Frevel einmal niedrigen Menschen gefällt,
> und sie das Volk mißführen und Recht zusprechen dem Unrecht
> um selbsteignen Gewinn und den Genuß der Gewalt:
> Hoffe du nie, daß lange dieselbige Stadt unbewegt bleibt,
> liege sie auch bis jetzt tief in die Ruhe versenkt,
> wenn erst dieses einmal bei den niedrigen Männern beliebt wird:

Digitized by Google

aus dem Verderben des Volkes eigenen Nutzen zu ziehn.
Denn das bringet Partei'n und geschlechtseinheimisches Morden
und Alleinherr'n, das wird schwerlich gefallen der Stadt."[94a]

Es kann nicht verwundern, wenn der Dichter, der solches in seiner Vaterstadt sieht, und es von Demokratie und Tyrannis herkommen sieht, gelegentlich überschäumt und als Gegengift empfiehlt:

„Tritt mit der Ferse das Volk, das eitele, stoße mit scharfem
Stachel, und lege das Joch nackenumlastend ihm auf!
Denn nie wirst du erfinden solch ein Zwingherrn liebendes Volk mehr
unter den Menschen, so viel ihrer die Sonne beschaut."[95]

Der ganze Hohn des Aristokraten ist hier über dieses der Peitsche bedürftige und sich ihrer, wenn es sie bekommt, noch freuende Volk ausgegossen.

Nicht minder aber gehört nach Theognis der Reichtum schlechthin auf die Seite des Geburtsadels:

„Freilich den Reichtum sollen die Edlen billig besitzen,
aber die Armut wohl frommet dem niedrigen Mann."[96] Denn
„Siehe, den edelen Mann beugt nichts so sehr wie die Armut,
graues Haar nicht so sehr, Kyrnos, und drückender Alp;
ihr zu entfliehn auch soll er sich selbst in die Tiefe des Meerschlunds
werfen und, Kyrnos, die Höhn schwindelnder Felsen hinab.
Denn wenn Armut den Mann in den Staub beugt, hat er zu reden,
hat er zu tun nicht Macht, ist ihm die Zunge gelähmt."[97]

Allerdings werden ja diese schroffen Thesen gemildert: „Dulden (tolmán[98a]) geziemt, wenn tief in belastenden Schmerzen der Mann liegt, und um Erledigung auf zu den Unsterblichen flehn"[99]; „hege nicht sehr im Drucke Verdrossenheit und in dem Guten Freude; dem Edelen ist alles zu tragen gemäß"[1], und auch: „reich nicht wünsch' ich zu sein und erfleh' ich mir, aber von wen'gem möge zu leben mir sein, nur von dem Übel befreit"[2], sagt Theognis von sich. In der Tat kommt es auf das Gleiche heraus: die Güter dem Adel, die Armut dem Volk, und die Verachtung des „niederen Mannes" geht durch das Ganze hindurch:

„Dies nun mögest du wissen: mit niedrigen Männern verkehre
niemals, immer vielmehr halt' an die edlen dich an;
und mit selbigen trink' und speise du, und bei denselben
sitz', und gewinne dir die, welche der Macht sich erfreun.
Denn bei Edelen belehrst du im Edlen dich, mengst du dich aber
Niedrigen ein, so verdirbt auch der vorhandene Sinn" [3] –

die sittliche Gefahr solchen Umganges ist ebenso groß wie die der Armut[4].

Macht, Reichtum, wenigstens ein bescheidenes Einkommen von eigenem Grundbesitz, „jegliche Weisheit"[5], soweit überhaupt einer weise sein kann[6], liegt eben für Theognis, wenn es mit rechten Dingen zugeht, durchaus beim Geburtsadel; es ist ein Besitz, der „von Zeus und mit Recht dem Manne zuteil ward und schuldrein"[7], wert, daß er „immer in Dauer bestehen bleibt"; wer ihn antastet, der „bringt seinen Besitz unrecht und wider die Zeit mit Gewinnsucht auf"[8] oder er „ergreift ihn mit [falschem] Eid wider das Recht". Das ist der Grundbegriff, den Theognis von der díke, dem verteilen-

Digitized by Google

den Recht von Zeus wegen, hat; wer dagegen verstößt, dem gebricht es an der aidós und er handelt aus hybris, die Theognis schlechthin verwirft[9].

Und zwar trifft der Vorwurf, so zu handeln, den Adligen noch ungleich schwerer als den „niedrigen Mann". „Kann doch ein Niedriger [selbst] was recht ist, nur niedrig üben, da ihn [für den Fall der Unterlassung] kein Rachegericht späterer Zeiten schreckt, [und] ist doch der Schlechte stets bereit, allerhand Unanständiges mitzunehmen, indem er wähnt, alles aufs beste zu tun."[10] Dem Edlen aber ist „sittliche Einsicht (gnóme)"[11] verliehen, „das Beste, was die Götter den sterblichen Menschen geben"[12], und so heißt es für ihn vor allem: „Sei verständig, mit schmachvollen und unrechtmäßigen Taten reiß' Vorzüge (aretás) dir nicht, Güter und Ehren (timás) heran"[13]; „ringe der Trefflichkeit (areté) nach, laß nur das Gerechte (ta díkaia) dir wert sein, diene dem Vorteil (kérdos) nicht, wenn er ein schmählicher ist"[14]. „Adel verpflichtet", dieses von Theognis noch nicht ausgesprochene Wort ist doch bei ihm ganz lebendig, und es fragt sich das weiteren nur, was außer dem Bisherigen der Inhalt dieser Verpflichtung sei.

In Hinsicht darauf aber geht Theognis kaum irgendwie über das epische Adelsideal hinaus, nimmt vielmehr — der Parteikampf tritt bei ihm an die Stelle des äußeren Krieges — dessen Unausgeglichenheiten und Maßlosigkeiten gelegentlich unbesehen in den Kauf. „Weidlich beschwatze den Feind; doch wenn er in deine Gewalt kommt, räche sodann ganz ohn' alle Beschönigung dich"[15], das tritt unvermittelt neben das doch allgemeine Urteil: „Schönes ist nicht an dem Mann, bei welchem die Lüge wohnt und geht ihm zuerst über die Lippen hervor"[16], und das Verlangen: „dürft' ich o trinken ihr dunkeles Blut"[17], nämlich derer, „die mit Gewalt meine Besitzungen mir haben geraubt"[18], erinnert lebhaft an das Begehren Hektors, das Haupt des Patroklos „auf spitzige Pfähle zu stecken"[19]; auch der „gute (esthlós) Dämon" fehlt nicht, von dem er ersehnt, daß er „dieses nach Wunsch ihm lasse geschehn"[20]; wie er überhaupt betet: „Zeus willfahre Vergeltung an Freunden mir, welche mich lieben, Kyrnos, und räume Gewalt über die Feinde mir ein. Und so wollt' ich ein Gott in dem Menschengeschlechte mich dünken, wenn ich vergolten, und dann käme das Todesgeschick."[21]

Doch auch sonst stoßen wir in dem Adelsspiegel für Kyrnos — darin besteht die ethische Leistung des Theognis hauptsächlich — im ganzen und großen fast ausschließlich auf die bekannten Forderungen[22]: Freundschaft und Treue dem Freund, Feindschaft dem Feind, kluge, besonnene (sóphron), maßvolle (métrios) Haltung gegenüber dem andern, besonders auch dem „Niedrigen": „bitter und süß wohl mußt du und an dich ziehend und spröde gegen die Türnachbarn, Sklaven und Mietlinge sein"[23]; die bereits erwähnte Gerechtigkeit, aidós[24a] und Vermeidung jeder hybris, wobei nur noch der Grundsatz bemerkenswert ist, daß der edle Feind nicht zu schelten, der schlechte Freund nicht zu loben sei[25], und das schöne Wort: „keinen bedränge du je mit Erniedrigung, für den Gerechten geht kein männlicher Ruhm über die gütige Tat"[26]; gute Sitte und Zucht in Haus und Staat, Ge-

Digitized by Google

horsam gegen die Herrscher im Staate, nur nicht gegen die „volksfressenden Tyrannen“[27]; — wir würden uns ebenso in Wiederholungen verlieren, wenn wir dies, wie wenn wir, was Theognis über die Ursachen des sittlich Schlechten[28*] sowie über des Lebens Güter[29*] und Übel[30*] sagt, und was wir zum Teil ebenfalls schon kennen, ins einzelne verfolgen wollten.

Nur dreierlei ist noch hervorzuheben: der Begriff, den Theognis von der areté hat, seine Bemängelung der göttlichen Gerechtigkeit und sein sittliches Selbstbewußtsein nebst seinem Pessimismus. Ersteres, weil darin die kriegerische Tüchtigkeit und andere vorwiegend körperliche Leistungsfähigkeit in den Hintergrund tritt, Trinkfestigkeit z. B. sogar entschieden abgewiesen wird[31], es vielmehr ganz allgemein nur heißt: „Bliebest von schmählichen Taten du frei im Tun und im Leiden, Kyrnos, in Trefflichkeit dann wärst du am höchsten erprobt“[32], also: weder Schimpfliches tun noch solches leiden ist höchste Trefflichkeit. Das Zweite äußert sich in dem Verwundern darüber, daß Zeus das Herz hat, „die Sünder in demselben Los mit den Gerechten zu befangen“[33], so daß „in dem Geschick nirgend ein scheidendes Zeichen den Menschen ist, auf welcherlei Weg einer den Göttern gefällt“[34]; insbesondere aber in dem Wunsche, die Götter möchten doch nicht, wie es so oft geschieht, die Kinder für die Sünden der Väter büßen, sondern diese selbst den Lohn ihres Frevels ernten lassen[35]. Das Dritte endlich spricht sich darin aus, daß Theognis bei aller Einsicht in seine eigene Unvollkommenheit und bei aller Parteinahme für den Geburtsadel an sich doch das Bewußtsein nicht verleugnet, sittlich auch über seinen Standesgenossen zu stehen: „Unseres Stadtvolks Meinung versteh' ich nicht, welche sie haben; denn ob gut ich ob schlimm handle, gefall' ich ihm nicht. Tadel erfahr' ich von Vielen, Niedrigen beides und Edlen, doch nachzuahmen vermag keiner der Unweisen mich.“[36] Und wie viele gibt es dieser Unweisen! „Jetzt nun bringet der Edlen Erniedrigung Gutes den Niedern, aber ein seltsam Gesetz wird von den Führern geübt. Scham und Scheu ist dahin, Scheulosigkeit aber und Frevel, siegreich über das Recht, breitet im Lande sich aus“[37], ja „kein ganz völlig ein edler und wohlmaßhaltender Mann mehr unter den Menschen anitzt wird von der Sonne erblickt“[38]; wahrlich: „nimmer geboren zu sein wär' irdischen Menschen das Beste, nimmer die Strahlen der scharfblickenden Sonne zu sehn; aber geboren, sogleich in des Aides Tore zu gehen und zu liegen mit viel deckender Erde behäuft!“[39]

Etwas von Optimismus mischt sich aber zuletzt doch noch in diese trüben Gedanken. Mögen sie selbst alle dahin sein, „die Treue, die Göttin, die mächtige“[40], die Mäßigung, die Chariten, hinweggeflohen zum Olympos, die Hoffnung, „die edle Göttin“, ist den Menschen trotzdem geblieben. Und auch die Forderung: „so lange noch lebt und die leuchtende Sonne der Mann sieht, sei vor Göttern er fromm und auf die Hoffnung gestellt, bete mit Flehn zu den Göttern, und glänzende Schenkel verbrennend bring' er zuerst und zuletzt immer der Hoffnung es dar“[41] wird nur dadurch abgeschwächt, daß Theognis allerdings auch die Flucht in die „schöne am lethaiischen Ge-

Digitized by Google

filde gelegene Stadt"[42], also den Selbstmord, als Mittel zuzulassen scheint, um den Leiden dieser Welt zu entgehen.—

Vergleichen wir, wozu manches von dem zuletzt Gesagten auffordert, Theognis mit Hesiodos, so fällt als ethisch bedeutsam insbesondere das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gerechtigkeit bei dem Epiker und der beginnende Zweifel daran bei dem Lyriker ins Auge. Die einfache Hinnahme des objektiv Gegebenen, das der Epiker nur abschildert, und zu dem er höchstens durch Vermittlung seiner Personen Stellung nimmt, hat sich hier in die unmittelbare kritische Auseinandersetzung des Lyrikers damit gewandelt. „Wie magst du nur das Herz haben, Kronide", so spricht er Zeus direkt an, „die Sünder in demselben Los mit den Gerechten zu befangen?"[43*] Theognis ist vollends nicht mehr imstande, sich in die launenhafte thémis-Gerechtigkeit der Götter einzufühlen, die für Homer noch etwas ganz Natürliches, auch für Hesiodos schon etwas Fremdes ist, und seine subjektive Stellung dazu ist deutlich genug. Was er als menschliche Schwäche ansieht, will er den Göttern nicht mehr aufbürden, er fordert gleiches Recht (díke) für Menschen wie für Götter, für Götter wie für Menschen.

Mehr oder minder subjektiv mit der Fülle der dadurch möglichen Formen ist auch die übrige Lyrik, und es wäre vergebliche Mühe, ihre Vertreter insbesondere mit Bezug auf die bei ihnen hervortretenden ethischen Richtungen in ein festes Schema pressen zu wollen. Immerhin begegnen wir zunächst unter den Elegikern und Iambographen einer ganzen Reihe scharf ausgeprägter Persönlichkeiten, die zugleich als Typen der zu ihrer Zeit geltenden Lebensanschauungen hingestellt werden dürfen.

So entspricht — wir greifen jetzt auf den chronologischen Anfang der Lyrik zurück — der Ephesier Kallinos (bis gegen 650) nebst dem in Sparta aus Ionien eingewanderten Tyrtaios (um 640), der es wagt, den gefallenen Helden schön, nur den niedergestreckten Feigling häßlich zu finden[44], dem Typus des Kriegsdichters; für Tyrtaios ist die Tapferkeit „die" Tugend[45]. Mimnermos aus Smyrna dagegen (bis nach 600), dem die „Wahrhaftigkeit (alethéie)" als „das Gerechteste" gilt[46], bietet in einer Kriegselegie[47] schon mehr wehmütige Erinnerung an entschwundene Zeiten als Kriegsbegeisterung. Ein Hauch tiefer Wehmut strömt uns aus seiner Poesie entgegen; in weichen Klagetönen singt er von den Reizen der flüchtigen Jugend und den Schrecknissen des Alters[48] und knüpft daran die Mahnung zum Lebensgenuß[49]. Er ist der Schöpfer der eigentlich sentimentalen Elegie, die er in einer überaus zarten und lieblichen Sprache pflegt.

Von ganz anderem Schlage wiederum ist Archilochos von Paros (um 650), in dessen Iamben sich, wohl eine Folge seiner schlimmen Lebenserfahrungen, nicht selten Bitterkeit und ein beißender Spott bemerkbar macht. Doch fehlt es ihm an tieferer Empfindung keineswegs; innige Frömmigkeit, wohltuende Äußerungen einer edlen Neigung finden sich unvermittelt neben seiner „gewaltigen Gabe, denen, die ihm Böses tun, mit argem Spott zu vergelten"[50]. Ein kühner Neuerer und echter Dichter, voll Glut

Digitized by Google

der Leidenschaft und Klarheit des Blickes, mit Spottiamben sich gegen die Unbill und Gemeinheit der „Feinde" zur Wehr setzend, und dann wieder in lieblichen Bildern seine Geliebte und in Hymnen das Lob der Götter und den Preis gymnischer Siege singend, als der Vater der griechischen Komödie gepriesen, darf er mit seinen oft derben Provinzialismen und Vulgarismen doch keinesfalls in eine Reihe mit dem pöbelhaft in „Hinkiamben" spottenden Ephesier Hipponax (um 542) gestellt werden, dessen Hinkvers in den „Mimiamben" des Herondas (im 3. Jh.) wiederkehrt. Denn so sehr diese naturalistisch der Wahrheit dienen, und so viel auch der Mimus von der Schillerschen Kapuzinerpredigt in Wallensteins Lager haben mag, Archilochos steht doch dem Samier Semonides (um 664) näher, der freilich kaum besondere Personen verspottet, sondern sich mit allgemein gehaltenen satirisch-humoristischen, vor allem gegen das weibliche Geschlecht gerichteten Betrachtungen begnügt. Die Weiber[51] als von Tieren abstammend erscheinen zu lassen, die zur Arbeit Unlustige, für Essen und andere sinnliche Genüsse aber Empfängliche vom Esel, vom Wiesel die Wollüstige, Spitzbübische, vom Pferde die Putzsüchtige, vom Affen die abstoßend Häßliche, aber auf nichts Böses Bedachte, mag als ein nicht besonders witziger Einfall erscheinen. Es steht aber doch, wie man sieht, ernste ethische Reflexion dahinter, das Bild wird durch den Preis der fleißigen Hausfrau, guten Gattin und treuen Mutter ergänzt, und es führt außerdem direkt hinüber zu dem, was schon von Homer und Hesiodos in Vergleichen und Symbolen angebahnt[52a], in der Tierfabel eines Aisopos und Babrios seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Und man wird auch in dem folgenden Ausspruche die bestimmt gerichtete ethische Tendenz nicht verkennen: „Hörte man auf mich, dann hätschelten wir unsere Leiden[53a] nicht und marterten nicht unser Herz mit schmerzlichen Gedanken ab"[54], ebenso wenig aber in dem einzigen uns von Semonides erhaltenen elegischen Fragment:

„Ein ganz herrliches Wort, das uns Homeros gesagt:
‚wie der Blätter Geschlecht, so sind auch der Menschen Geschlechter',
haben, ach, wenige nur recht mit dem Ohre gehört
und es zu Herzen genommen. Wohl tritt die Hoffnung an jeden
Menschen heran und sie wächst ein in der Jünglinge Sinn;
denn so lang uns noch ziert die reizende Blüte der Jugend
und ihr leichtes Gemüt, denkt man Unmögliches aus.
Ja, man erwartet dereinst nicht Alter noch Tod zu erleiden,
und so lang man gesund, sorgt man um Krankheit sich nicht.
Tor, wer so ist gesinnt, wer noch nicht weiß, daß das Leben
wie auch die Jugendzeit schwindet so bald uns dahin!
Drum wer dies hat begriffen, der halte sich durch bis zum Ende;
stets erfreue dabei alles, was gut ist, sein Herz." [55a]

Für Solon (etwa 640—560) ist namentlich dies charakteristisch, daß er in seinen Elegien und Iamben die Grundsätze seiner staatsmännischen Tätigkeit niedergelegt hat.[56] Er war, ohne den Titel zu führen, einer jener Aisymneten, wie sie damals, an der Wende des 7. und 6. Jh., in vielen grie-

Digitized by Google

chischen Stadtstaaten eingesetzt wurden, um jedem „das Gebührende zuzuteilen“[57*]. In diesem Amte bewährt er sich tatsächlich als ein „Mann der Mitte (mésos anér)“, als zwischen den Parteien stehend, indem er[58*] „aus Gesetzes (nómos) Kraft [d. h. von Rechtswegen dazu eingesetzt] Gewalt (bíe) und Recht (díke) zusammenfügend“[59] „den Niedern (kakói) und den Edlen (agathói) überein Satzungen (thesmói) schreibt, [in denen er] jedem das richtige Recht (euthéia díke) angedeihen läßt“[60]. Wohlverteiltheit (eunomíe)“ im Staate ist es, die er im Gegensatz zu der „Schlechtverteiltheit (dysnomíe)“ anstrebt[61]; er glaubt sie zu erreichen, indem er[62] durch die Gewaltmaßregel der seisáchtheia die Grundstücke von den Pfandsäulen und der damit verbundenen Schuldknechtschaft befreit, die Hörigkeitsverhältnisse aufhebt, überhaupt die ganze soziale Stellung der notleidenden unteren Gesellschaftsklassen dauernd hebt. Dank erntet er dabei freilich weder vom „Volke“, das, obwohl es, „was es jetzt hat, sich nicht im Schlafe träumen ließ“, doch „offen schmäht“[63], noch — natürlich — vom Adel; ersteres wohl, weil es ihm kaum gelungen ist, seine Reformen ganz durchzuführen, obgleich er sich dessen rühmt[64]. Aber gewollt hat er es sicher, und seine „Satzungen“ beschränken sich nicht etwa auf die Bodenreform, sondern Gesetze gegen den Luxus, gegen Schmähungen und Verleumdungen, gegen Unzucht, solche, die den Müßiggang mit Strafe bedrohen — die díke trägt überhaupt bei Solon sehr deutlich die Züge der strafenden Gerechtigkeit[65] —, die jedem Bürger, nicht nur dem Geschädigten, das Klagerecht zugestehen, die in Aufständen politische Parteinahme gebieten, sie alle dienen aufs stärkste der von Solon durch seine „Verfassung (thesmoí)“ erstrebten Ausgleichung der Stände. Jedenfalls hat er nämlich nicht nur (wie Hesiodos) das Recht der Schwachen gegen die Starken, sondern das Recht *aller*, das Recht der Polis-Gemeinschaft als solcher gegen die hybris jedes einzelnen zu wahren gesucht. Darum ist er auch durchaus gegen die Tyrannis, jene usurpierte Alleinherrschaft, die vom 7. Jh. an in Griechenlands geistig fortgeschrittensten Gebieten[66*] episodisch als ein erster Versuch des Individuums erschien, sich über die Polis zu erheben. Er warnt vor den „großen Männern“, an denen, wie aus der Wolke der Hagel kommt, wie dem Blitz der Donner folgt, „die Stadt zugrunde geht“, indem „das Volk unwissend in die Sklaverei des Alleinherrschers (mónarchos) fällt“[67]: „Von Winden wird das Meer [der Stadt] erregt; aber wenn niemand es bewegt, dann ist es von allem das Gerechteste“[68], die díke der Polis steht gegen den „bewegenden“ einzelnen, gegen seine Hybris. Tugend, areté, ist eben für Solon außer der allgemeinen Tüchtigkeit mit Arm und Kopf im Krieg und im friedlich-politischen Leben[69], außer Angesehensein im Kreise der Freunde, Gefürchtetsein bei den Feinden[70], vor allem auch Gerechtigkeit im Sinne der „wohlverteilenden díke; und das, was er als solche díke bestimmt[71*], zum „ehrwürdigen, nie veraltenden Rechtsgrundsatz“[72] zu machen, ist sein eifrigstes Bestreben[73*].

Die übrigen Elegiker und Iambographen bieten, abgesehen von *Xeno-*

Digitized by Google

phanes, dem wir noch bei den Philosophen[74*] begegnen werden, und dem aristokratisch nicht voreingenommenen Phokylides (um 544), für den „in der Gerechtigkeit (dikaiosyne[75*]) alle Trefflichkeit (areté) beschlossen ist"[76], im einzelnen kaum Neues; von den jüngeren Epikern kommt nur noch etwa Ion von Chios (zu Perikles' Zeit) in Betracht, der in Mimnermos' und Anakreons Bahnen wandelt.

Dagegen sind ethisch von teilweise höchster Wichtigkeit noch die Meliker und Chorlyriker. Von ihnen hat Alkman der Samier (um 660), der in Sparta wirkende Meister der Chorpoesie, namentlich „Jungfernlieder" gedichtet, in denen er unter der Maske bei Kultfesten singender Mädchen teils ernsthaft, teils schelmisch scherzend eigene Angelegenheiten vorträgt; außerdem Liebeslieder, Hymnen usw., aus denen allen tiefes, warmes, ruhevolles Gemüt, vor allem auch Naturgefühl und eine gemessene Lebensanschauung klingt.

Alkaios bildet zusammen mit Sappho das ruhmgekrönte Dichterpaar, das um 600 das Volkslied künstlerisch veredelt, feurigen, aus der Frische des Lebens genommenen Inhalt in wundervoll ausgereifte Form gegossen und in Hymnen, Streit- und Trink-, Liebesliedern aller Art unübertroffene Meisterwerke geschaffen hat. Das sinnlich-erotische Moment auch der gleichgeschlechtlichen Liebe tritt dabei natürlich stark hervor, Schönheit und Tugend werden festverbunden vorgestellt. Aber Sappho verschmäht auch den Reichtum ohne Tugend[77] und verweist in das Dunkel des Hades ein Mädchen, das nicht Teil hat an den pierischen Rosen der Musen[78]; auch gegen ihren eigenen Bruder Charaxos ist sie sittlich strenger als man es nach der aus ihren Liedern atmenden mächtigen Liebesglut erwarten sollte.

Liebesglut, im Vergleich mit welcher und überhaupt mit dem glühenden Farbenreichtum der lesbischen Lyrik der ionische Liederfrühling, der für uns allein durch Anakreon aus Teos (um 540) vertreten wird, nur ein matter Abglanz ist. „In der ionischen Erotik und Sympotik [Gelagelyrik] herrscht ein stark reflektierender, kalmiert-quietistischer, sinnlicher Zug, eine innere Kälte, ein egoistisches Genußverlangen, das mit der Befriedigung des Begehrens verschwindet, ein tändelndes Spielen mit dem Gegenstand, das bis an die Grenze ironischen Verhaltens geht, nirgends die innere Ergriffenheit tief und stark empfindender Seelen."[79]

In ein ernsteres Gebiet treten wir wieder mit Stesichoros (etwa 640—555), dem großgriechischen epochemachenden Meister des Chorhymnus, der, objektiver als Alkman und auch vielseitiger als er, in gewaltiger heroisch-epischer Sprache, insbesondere in seiner „Palinodie", Tatsachen der alten Sagengeschichte zu rationalistisch-frommer und sittlich-motivierender Ausgestaltung bringt[80*] und so zum ersten Male deutlich die individuelle Überzeugung zur Grundlage des religiös-sittlichen Glaubens macht[81], aber auch den Anfang der spielerischen bukolischen Dichtung bedeutet, die zimpferlich moralisiert.

Ibykos ferner (um 550), ebenfalls aus Großgriechenland, steht an Macht

Digitized by Google

und Glut der Empfindung und der Phantasie wie an Treffsicherheit des Ausdruckes wohl auf gleicher Höhe mit Sappho, macht im übrigen aber die Liebe zu schönen Knaben zum Hauptgegenstande seiner Gedichte.

Ihm und den beiden älteren Chorlyrikern Alkman und Stechisoros stehen endlich drei jüngere, gewerbsmäßige Festdichter zur Seite, von denen höchstens Pindaros ganz der Gefahr entgangen ist, in Lobgesängen auf noch lebende Menschen der schmeichlerischen Übertreibung zu verfallen, so sehr sie sich auch alle mühen, selbst dabei noch ihren „Helden" aus der Sphäre individueller Beschränkung auf die Höhe allgemeiner Betrachtung zu heben.

Simonides aus Keos (556—468) eröffnet den Reigen. Den „griechischen Voltaire" hat ihn Lessing im „Laokoon" genannt; in aller Unverfrorenheit soll er gelehrt haben, Reichtum gehe vor Weisheit, denn die Weisen kämen zu den Türen der Reichen; mit seiner verstandesmäßigen Nüchternheit und empiristischen Illusionslosigkeit, mit seiner auf pessimistisch-resignierter Stimmung ruhenden Neigung, die sittlichen Ansprüche herabzustimmen, erinnert er schon an gewisse Sophisten, und hat mit seiner vorsichtig egoistisch abgewogenen, dabei den „Anstand" wahrenden Lebensklugheit ein außerordentlich großes Ansehen gewonnen. Doch schlägt er gelegentlich, in den „Threnoi", auch andere, tief ergreifende Töne an, und singt namentlich von des Lebens und all seiner Güter Vergänglichkeit[82].

Im ganzen aber ist Bakchylides aus Keos (etwa 505—450) doch ernster. Kräftig preist er die Tugend, die mehr wert ist als Geld und Macht; in der ethischen Ausdeutung kommt er aber, wie schon dies Beispiel[83] zeigt, doch kaum über den Gemeinplatz hinaus.

Jedenfalls aber hat er nichts von dem Gedankenflug des Dritten in dieser Reihe, der kein geringerer ist als Pindaros von Kynoskephalai bei Theben (518—438).

Epinikien, wie sie übrigens auch Simonides und Bakchylides geschrieben haben, Lieder zur Feier der Sieger in den Nationalfestspielen zu Olympia, Delphoi, Korinth, Nemea sind es vorzüglich, die von seinen Gesängen auf uns gekommen sind; und sie bieten allerdings außer zu Hoheit der Sprache, Majestät der Rhythmen, hohem Schwung des Gefühls schon an und für sich Anlaß zu ethischem Gedankengehalt. Aber wie spricht sich dieser Gehalt auch bei Pindaros insbesondere aus! Ganz eingetaucht in die stimmungsvolle Ausgestaltung der Einzelsituation, bringt er den Sieg in Beziehung zu dem ganzen Lebenslaufe des Siegers, ordnet ihn ein in die Geschichte seines Stammes und Staates, stellt ihn dar als ein Glied in der Kette seines Schicksals. Ist es, wie im Falle des Heron, für den sein Wagenlenker den Sieg erlangt, weniger persönliches Verdienst als Glück, was zu preisen ist, so wird er mahnen zu würdigem Genuß des Glücks, warnen vor Stolz und Überhebung, hinweisen auf den „Neid" der Götter. Handelt es sich dagegen um eigene Tüchtigkeit des Siegers im Lauf, im Ringkampf und sonst, so wird er damit verbinden den Preis einer andern Tugend, die der Sieger entweder schon besitzt oder die er ihm empfiehlt: kindliche Liebe, Frömmigkeit gegen die Göt-

Digitized by Google

ter, Mäßigung. Indes doch wieder nicht so, daß es bloß bei diesem Preise und bei dieser Empfehlung bliebe. Pindaros greift tiefer. Ein heiliger Sänger voll reiner Religiosität, innig durchdrungen vom Geiste des pythischen Apollon und[84*] nur entfernter berührt von orphisch-pythagoreischen Lehren wie der von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung nach dem Tode, überzeugt von der Nichtigkeit des Menschen und der Macht der Götter, ihm Kraft, Weisheit, Reichtum, Erfolg zuzuwenden, legt er, dadurch selbst zum Weisen werdend, das im Leben des Siegers waltende höhere Gesetz aus, weist er hin auf die Götter als die alleinigen Urheber des Ruhmes, preist er diese und den strengsten Glauben an sie als den einzigen Weg zum Glück. Und ist sich dieser seiner Art, die Dinge zu sehen und der darin liegenden Berechtigung und Pflicht, der edlen Leistung durch sein Wort Ewigkeit zu verleihen, im Wettkampf des Lebens die Gottesgabe des Ruhmes auszuteilen, auch voll bewußt. So bewußt, daß er sich vermöge dieser Sendung und Befähigung sogar über dem Fürsten stehen weiß. Geradeaus in seinen Anschauungen, weit entfernt von kraftloser Gutmütigkeit, tritt er darum nicht nur seinen Feinden mit energischem Zorn entgegen, sondern wagt auch den Hohen der Erde gegenüber so manches freie, mahnende Wort, so wie immer den sittlichen Ernst, die sittliche Straffheit seines Wesens deutlich bekundend. Es mag sein, daß seine mystische Seite in den „Klageliedern" und religiösen Gesängen, seine Fähigkeit zu anmutig-humoristischer Darstellung in den „Jungfernliedern" erst recht zum Ausdruck kommt; die aufrichtige Freudigkeit des Dichters, zu verherrlichen, was irgend von Gottes Gnaden ist, offenbart sich überall auch in den von niedriger Gelegenheits- und Schmeichelpoesie so weit als möglich entfernten Siegesliedern; jedenfalls aber sind sie außer Lobpreis der ritterlich-wehrhaften Lebenshaltung durchaus auch „musenprophetische" Bekundungen seines andern Ideals, der Weisheit, die „sich nicht erraffen und erlernen läßt, sondern die Gottesgabe sein muß"[85], und seines tiefernsten ethischen Sinnes, der sich vollends offenbaren wird, wenn wir das eben Gesagte nunmehr noch etwas systematischer aus Pindaros selbst belegen und ergänzen.[86]

Auszugehen haben wir dabei von dem Satze: „Götter und Menschen sind *eines* Geschlechtes und stammen[87*] von *einer* Mutter [der Erde]; freilich trennt sie die gänzlich verschiedene Macht, da der Mensch ein Nichts, der eherne Himmel aber unvergänglich ist; aber dennoch sind wir den Göttern sowohl an erhabenem Geiste wie an Natur ähnlich."[88] Darauf stützt Pindaros in Übereinstimmung mit seinen sonstigen Überzeugungen seine Ansicht von der höchsten sittlichen Vollendung des Menschen. Ist dieser nämlich den Göttern ähnlich, so ist es nach Pindaros seine sittliche Pflicht, alle in ihm schlummernden Keime der Gottähnlichkeit möglichst zu entfalten und sich so seinem göttlichen Ebenbilde möglichst anzunähern. Nun ist aber nach griechisch-anthropomorphischer Vorstellung, die Pindaros durchaus festhält, die Natur der Götter eine leibliche und eine geistige, und in beiden Beziehungen erscheinen sie ihm als vollkommene Ideale, frei von jedem Makel. Soll

Digitized by Google

daher der Mensch das göttliche Ideal in sich verwirklichen, so muß er tunlichst gleichmäßig Leib und Seele mit allen ihren Gaben zu freier Entfaltung und harmonischer Vollendung gelangen lassen. „Nach Gottesmaß körperlich und geistig tüchtige (agathói kai sophói) Männer zu werden"[89], „um Edles (esthlá) zu ringen (márnasthai)"[90], „sich mit allem Trachten (orgé) auf die Tugend (areté) zu legen"[91], das ist es, was er den Jünglingen seines Volkes auf das angelegentlichste empfiehlt, und es bedarf nur noch einer Erläuterung der Ausdrücke „nach Gottesmaß (katá dáimona)" und areté, um zu sehen, was er damit eigentlich meint.

Von der areté hat Pindaros einen an Hesiodos[92*] anklingenden Begriff. Sie ist ihm zufolge seiner anthropologischen Voraussetzung leibliche und seelische Tüchtigkeit zugleich; er gebraucht areté in beiderlei Bedeutung[93]. Nur ist die Tätigkeit, auf der die Ausgestaltung zur Tugend ruht, bei ihm, der den Krieg gleich Hesiodos verabscheut und nur als Notwehr gelten läßt[94], nicht die friedliche Handarbeit — dazu ist er zu sehr Aristokrat, dessen Ideal die „Wohlgesetzlichkeit (eunomía)", nicht die demokratische „Gleichgesetzlichkeit (isonomía)" ist[95*] —, sondern jene energische, mannhafte Betätigung, die ihren Ausdruck insbesondere in den körperlichen Wettkämpfen (agónes) bei den öffentlichen Festspielen der Griechen findet. Hier liegt die ethische Wurzel seiner Epinikiendichtung, und auch deren religiöse Wurzel.

Denn[96] den Göttern zu Ehren entfaltet bei diesen Spielen der Kämpfer des Leibes Kraft und Gewandtheit, zeigt er seinen Mut und seine Geistesgegenwart. Dem Glücklichen, der den Sieg erringt, wird kein wertvoller Siegespreis zuteil; ihn schmückt der Zweig von dem gottgeheiligten Baume, den er alsbald wieder auf den Altar des Gottes als Weihegabe niederlegt. Aber er hat die Anerkennung höchster Vollendung in der Kampfart, in welcher er siegte, für sich erlangt, und außerdem von den Göttern „sein übriges Leben hindurch honigsüße Windstille zum Lohn für die Wettkämpfe"[97]. Es wird ihm zuteil, was dem Hellenen die holdeste Gabe, das größte Glück auf Erden scheint, der Ruhm des preisenden Liedes. „Jedes Werk bringt seinen eignen süßen Lohn den Menschen, dem Hirten und dem Ackersmann, dem Vogelsteller wie dem Fischer, doch dem Magen sucht ein jeglicher von diesen abzuwehren des Hungers Qual. Wer aber im Wettkampf oder im Kriegsgetümmel[98*] sich erlesenen Ruhm erworben, empfängt im Lobpreis den höchsten Lohn, das Feinste aus der Bürger Munde und dem der Fremden."[99]

Aber die Ethik des Pindaros ist darum doch keine reine, nur auf den Ruhm gerichtete Erfolgsethik. So sehr er den Erfolg als für das Urteil der Menschen maßgebend betont[1], stellt er doch anderseits die „Königin Wahrheit" als den „Anbeginn hoher Tugend" hin, fleht sie an, sein „gegebenes Wort nimmermehr am Lügenstein zu zertrümmern"[2], und bezeichnet[3*] die als die Lieblinge der Götter, die während ihres Erdenlebens „freudig Eidestreue (euorkía) geübt"[4].

Der pindarische Tugendbegriff ist eben doch von Grund auf mit der

Digitized by Google

Gottesverehrung aufs innigste verschmolzen, Meineid, der den Namen der Gottheit zum Betrug mißbraucht, erscheint auch ihm als Gottlosigkeit in höchster Potenz; die Frömmigkeit (eusébeia) läßt für ihn alle andern Tugenden (aretái) von sich ausstrahlen.

Ist sie nämlich, worauf bei Pindaros alles hinweist, das demütige Bewußtsein der Gottesüberlegenheit und der eignen Ohnmacht[5*], so wird sich der Mensch, sobald diese Gesinnung eine wahre und aufrichtige ist, dadurch auch wohl bewogen finden, sein ganzes Leben „nach Gottesmaß", nach Maßgabe des von der Gottheit dem Menschen Gegebenen, einzurichten.

So entwickelt sich denn aus der Frömmigkeit als eine erste Kardinaltugend zunächst die sophrosyne, jene praktische Weisheit und Lebensklugheit, die sich nie überhebt, stets besonnen und vorsichtig die Befugnis des Sterblichen abwägt und tiefe Scheu (aidós) vor allem Göttlichen und Heiligen empfindet und äußert. „Strebe nicht Zeus zu werden! Sterblichen geziemt Sterbliches"[6], ist ein Hauptgebot solcher Selbstbescheidung, und: „Wer Reichtum besitzt und an Gestalt sich vor andern auszeichnet und in den Kämpfen Siege errang [alles Gottesgaben], der sei eingedenk, daß eine sterbliche Hülle ihn umfängt und er am Ende aller Dinge in die Erde hinabsinkt."[7] Wie real aber Pindaros über das Leben denkt, das geht hier insbesondere auch aus der Art hervor, wie er die Maßhaltigkeit, die nächste Folge der sophrosyne, auffaßt: „Nach sich selbst bestimme der Mensch eines jeglichen Dinges Maß (métron)"[8], ein Ausspruch, der natürlich keineswegs den Sinn des protagoreischen homo-mensura-Satzes[9*] hat, sondern durchaus nur sagen will, jeder Mensch habe seinen besonderen Maßstab für sein Auftreten in sich selbst, in seinen persönlichen Verhältnissen und der ihm von der Gottheit angewiesenen Lebenssphäre zu suchen, deren Schranken zu überschreiten hybris wäre.

Selbstbeherrschung zu üben in jeder Hinsicht, sein ganzes Inneres mit allen Trieben und Leidenschaften in der Gewalt zu haben, jede Regung des Ichgefühls den Göttern gegenüber stets in demütiger Unterwürfigkeit zu halten, dies ist der erste und notwendigste Schritt auf sittlichem Gebiete. Daneben aber stehen doch als Kardinaltugenden noch andere: als zweite die Tapferkeit oder Mannhaftigkeit (anoréa), die die äußeren Widerstände besiegt, als dritte die sophía, deren Begriff durch unser Wort „Weisheit" aber beiweitem nicht gedeckt wird, sondern die überhaupt, und zwar besonders angeborene, geistige Tüchtigkeit, auch als Kunst, namentlich Dichtkunst, bedeutet[10*], als vierte endlich die Gerechtigkeit (dikaiosyne), die den „gerechten Mann" allen Anforderungen genügen läßt, welche religiöse Pietät sowohl wie die Satzungen der menschlichen Gesellschaft an ihn stellen, ihn also, kurz gesagt, veranlaßt, den Göttern zu geben, was der Götter ist, und den Menschen, was der Menschen; alle mit ihrem Anhang von minder umfassenden Tugenden[11*] und ihrem Gegenbild in Gestalt von Untugenden[12*], die uns aber hier nicht weiter zu beschäftigen haben[13*].

„Dem Freunde Liebe, dem Feinde Haß" ist freilich auch für Pindaros ein

Digitized by Google

Stück der Gerechtigkeit, ja „um den Feind zu schwächen, ist [ihm sogar] jegliches Mittel recht“[14]: „nach Art des Wolfes“ will er ihm entgegentreten, „bald hier bald dort auf krummen Pfaden schleichend“[15]. Es offenbart sich hier also doch noch ein Nachklang echter Kriegermoral. Aber gehen seine Götter, von denen des Menschen Geschick durchaus abhängt[16], etwa viel anders vor? Lieben sie nicht ausschließlich die, welche ihnen die gebührende Ehrfurcht entgegenbringen?[17] Hegen sie nicht Haß gegen die, welche durch Überhebung ihre „Feinde“ werden[18], und sinnen ihnen grausige Strafen dafür aus? Zweifellos; aber dies, meint Pindaros, ist doch Sache der Götter eben als Götter, die von den Sterblichen unbedingte Unterwürfigkeit zu fordern das Recht haben, und strafen sie Unmaß mit Unmaß[19*], so ist es immer noch im Rahmen ihrer Gerechtigkeit. Es liegt auch in diesem Rahmen, wenn die Götter, die streng über die dem Menschen gezogene Grenze wachen[20*], den sich der hybris schuldig Machenden mit Blindheit und Betörung (áte) schlagen, so daß er, in dieser weiter sündigend, nun erst recht in Schuld gerät, in eklem, seiner maßlosen Begierde doch nur Überdruß (kóros) bringendem Wahn, bis er vollends seiner, ebenfalls áte genannten, Strafe verfällt[21*].

Und es ist endlich — wodurch Pindaros allerdings auch mit orphisch-pythagoreischen Gedankengängen Berührung gewinnt — vollkommen gerecht vonseiten der Götter, wenn sie die Seelen der Verruchten und Gottlosen auf jäh abstürzendem Pfade in den Schlund des Erebos hinabstoßen, wo „die trägen Flüsse der finsteren Nacht das unendliche Dunkel einsaugen“[22], und wenn diese Seelen „unterhalb des Himmels die Erde umschweben in tödlicher Qual und in den unentrinnbaren Banden des Jammers“[23]. Sofern sie nämlich die ihnen nicht weniger als „dreimal“ gegebene Gelegenheit, sich „frei von Sünde zu erhalten hier und dort [d. h. auf Erden und im Hades]“[24], nicht benutzen und sich so unwürdig machen, „einzugehen auf die Inseln der Seligen in Kronos' Reich“, wo weithin ein blumenduftendes Gefilde sich ausdehnt, mit Fruchtbäumen und Blütenhainen bedeckt, und wo wellenlose Flüsse mit glattem Wasserspiegel die Landschaft durchgleiten[25]; wenn sie nicht gar „in den Himmel zu wohnen kommen und dort den erhabenen, seligen Gott in Hymnen besingen“[26].

Denn dies bleibt bei aller Abhängigkeit des Menschengeschickes von der Gottheit für Pindaros doch bestehen: Den „Pfad der Wahrheit“[27] zu beschreiten, der zu solchem Ziele führt, mit Maß in allen Dingen, aber doch so, daß man „sich die Lust am Leben nicht verkümmern läßt“[28] und „froh die Gaben der seligen Götter genießt“[29], ist allein Sache des für sein Tun verantwortlichen und sich selbst die Vollendung schuldenden[30] Menschen. Von orphischer Askese weiß also Pindaros nichts, und wie er sich das Dasein der Seligen mit Rossetummeln und Ringübungen, mit Brettspiel und Leierklang, überhaupt mit dem „Überfluß der herrlichsten Güter“[31] ausmalt, so will er auch hienieden nicht „großen Reichtum im Palaste verborgen halten, sondern ihn weise genießen und auch den Freunden davon mit-

Digitized by Google

teilen"[32]. Wie Pindaros bei diesem Vorhaben und der Maxime: „besser ist's, stets auf die Gegenwart den Blick zu richten, denn trügerisch schwebt[33*] die Zukunft den Menschen zu Häupten, den Strom des Lebens in mannigfache Krümmen lenkend"[34], dennoch einer reinen Gegenwartsethik entgeht? Dies braucht nach allem, was wir von ihm jetzt wissen, nicht mehr ausgeführt zu werden; und daß er sich dabei, obzwar vorzüglich als Anwalt einer allgemein menschlichen Sittlichkeit auftretend[35], doch auch der besonderen Pflichten gegen Familie und Haus, Geschlecht und Phratrie, Volk und Staat und die über ihm und dem allen waltenden dáimones voll bewußt ist, bedarf ebenfalls nur der Andeutung: „Der eine übt diese, der andere jene Kunst; es ist aber Pflicht, auf geradem Wege wandelnd, mit angeborner Kraft zu ringen und zu streben"[36], dies gilt für ihn durchaus, und es gilt ihm nicht zum mindesten, da seine Kunst die höchste, noch über der des Fürsten stehende ist[37]. —

Nach Pindaros stirbt die Gattung der Siegeslieder aus, und die lyrische Dichtung tritt vom 5. Jh. an überhaupt mehr und mehr zurück. Auch der geistig-ethische Gehalt der Lyrik sinkt; es wird[38] die Frage erhoben, ob die sittliche Wirkung der Musik, an die das alte Griechenland fest geglaubt hatte, nicht reine Illusion sei; das attische Drama drängt die zeitgenössische Lyrik auf neue, bedenkliche Bahnen des Dithyrambenwettstreites; bei Timotheos aus Miletos (bis etwa 358) ist alles bereits ins Kleine, Untypische, Genrehafte herabgestimmt, mit einem wüsten Bombast und einer fettigen Gedunsenheit der Sprache, die uns eine nähere Beschäftigung damit als überflüssig erscheinen läßt. Die Zeit der großen Lyrik ist nun eben vorbei, das Drama tritt in seine Rechte völlig ein.

3. DRAMA

Wenn eine Gattung der Poesie vorzüglich dazu berufen ist, ethisch zu wirken, so ist es das Drama[39*]. Habe es[40] als „Handlungsdrama" vorwiegend mit der Wechselwirkung zwischen Außen- und Innenwelt, oder als „Seelendrama" vorwiegend mit der letzteren zu tun, immer zielt es direkt auf die Darstellung der menschlichen Willens-, also auch der spezifisch ethischen Sphäre, und auf solchem Grunde ruht denn auch das griechische Drama mindestens seit Aischylos. Daß es von Anfang an so gewesen sei, ist allerdings unwahrscheinlich[41]. Die griechische Tragödie stammt, soviel man bis jetzt weiß, aus einem ursprünglich improvisierten Chorgesang, dessen Sänger zusammen mit ihrem Vorsänger, dem späteren ersten Schauspieler, im Kostüm von Satyrn[42*] den Dithyrambos d. h. das dionysische Kultlied vortrugen; es war zuerst ein heiteres Spiel, sangliche Darstellung von mythischen Episoden, zu denen namentlich der Kreis des Dionysos und des vom Volke außer tapfer und gewaltig auch gefräßig und trunkliebend gedachten Herakles den Stoff hergab[43]. Jahrzehntelang jedenfalls erhielt sich dieses, wie man sieht, eher religiös-parodistische, die heitere Seite des Dionysoskultes betonende „Bocksspiel" (auch Thespis, der um 534 aus dem Vorsänger den

Digitized by Google

in Iamben sprechenden ersten Schauspieler machte, wird nichts anderes geboten haben); erst „spät", ganz klar wohl erst durch Aischylos und den mit ihm gleichzeitigen Pratinas, vollzog sich die Spaltung des Dramas in die Tragödie i. e. S., die einen ernsten, und in das Satyrdrama, das einen heiteren Grundton zeigt; dem letzteren aber blieb ein bescheidenes Fortleben als Anhang des nunmehr „großen" Dramas gewahrt, selbst als (bereits 488 in Athen) auch die Komödie, das in anderem Sinne heitere, alsbald auch satirisch-kritisch gewandte, gleichfalls aus dem beim volkstümlichen Dionysos- (und Demeter-)Kult üblichen Mummenschanz erwachsene und oft auch dessen Formen zeigende[44*] Spiel ebenso wie die Tragödie im Wettstreit der Dichter den Preis erringen durfte.

Was daraus für uns folgt, ist klar: Wir werden uns um den Ursprung aller drei Arten des Dramas nicht weiter, um das Satyrspiel[45*] überhaupt nicht mehr zu kümmern, dagegen den Entwicklungsgang der Tragödie (i. e. S.) und Komödie in ihren Hauptvertretern von Aischylos und Epicharmos bis Euripides und Aristophanes zu verfolgen haben (nicht darüber hinaus, weil von da an ja, mit Sokrates, die eigentliche Geschichte der Ethik beginnt, und fortan die dramatisch-ethischen Ideen keiner gesonderten Darstellung mehr bedürfen).

A) Tragödie.

a) Aischylos.

So wenig es gilt[46*], daß „stirb und werde" der ewig wahre Wesenskern *jeder* echten Tragödie sei, daß also[47*] diese stets auf eine Wandlung durch Leiden, und zwar auf eine Wandlung zum Besseren, eine Läuterung, ziele, so sehr scheint es, daß Aischylos (524—456)[48*] wenigstens in seinen noch auf uns gekommenen Werken durchaus unter dem Eindrucke dieser Läuterungsidee gestanden habe. Jedenfalls kommt sie in seinen beiden Hauptschöpfungen, dem „Prometheus" und der Orestie, aufs klarste zum Ausdruck.

Von der „Trilogie, gleichsam Dreihandlung aus drei zusammengehörigen Tragödien"[49], die wir „*Prometheus*" nennen, ist uns zwar leider nur das Mittelstück, der „Gefesselte Prometheus", ganz erhalten, die beiden andern, der „Feuerlanger" und der „Erlöste Prometheus", nur in spärlichsten Bruchstücken. Aber der Gang des Ganzen läßt sich doch, die Reihenfolge „Feuerlanger, Gefesselter, Erlöster Prometheus" vorausgesetzt[50*], was die Entwicklung der Charaktere betrifft, ziemlich sicher angeben.[51]

Demnach erscheint zunächst Zeus, der Widerpart des Prometheus in dieser Göttertragödie, im „Gef. Pr.", unmittelbar nachdem er seinen Vater Kronos vom Weltenthron gestürzt, durchweg als der eigen- und übermächtige Tyrann, die schrankenlose physische Gewalt, die erst noch der Läuterung durch das Walten des Geistes bedarf. Straft er Prometheus für den Feuerraub (der „Feuerlanger Pr." wird diesen als ein solches Unrecht gegen

Digitized by Google

Zeus dargestellt haben), indem er ihn durch „Macht (krátos)" und „Gewalt (bía)" an den Felsen fesseln läßt, so geschieht es nicht aus Rechtsbewußtsein im Sinne der díke; nein, es geschieht, wie Kratos bei seinem Werke höhnt, nur, „damit er [der das Feuer nicht für sich, sondern für die Menschen geraubt hat] die Herrschaft (tyrannís) des Zeus lieben lerne und von seiner menschenfreundlichen Art ablasse"[52]. Außerdem aber will Zeus ihn, den „Feuerdieb"[53], zwingen, kund zu tun, wer ihn selbst vom Throne stürzen werde, da dies nur dem „Voraussichtigen (promethéus)" allein bekannt ist. Doch ist er, indem er Prometheus sich gegenüber hat, eigentlich schon überwunden. Der titanische Held des vorausschauenden Gedankens gibt sein Geheimnis nicht preis; auch dann nicht, als ihn Zeus, darüber erbost, am Schluß des „Gef. Pr." samt dem Felsen in den Tartaros hinabstößt, und ihn dieser, da er den ihn mit Geisteshelle durchlohenden Licht- und Feuergott nicht ertragen kann, emporsendet zu neuen tausend- und abertausendjährigen Martern durch den an seiner Leber hackenden Adler des Zeus. Und bringt dadurch die zuletzt als Läuterung erscheinende Wandlung seines Peinigers hervor. Zeus, „übermocht durch die unbezwingbare Dulderstärke des Märtyrers der Gewalt"[54], läßt es im „Erlösten Prometheus" nicht nur geschehen, daß Herakles den Gepeinigten mit einem Pfeilschuß von dem „befiederten Scheusal, dem Königsvogel"[55] befreit; er ordnet, von dem Gelösten nun in den Besitz des Geheimnisses gesetzt, auch seine Machtwillkür dem Gesetz des vorschauenden, Folge bedenkenden Geistes unter, indem er von der Ehe mit der Okeanide Thetis Abstand nimmt, die ihm den unheilvollen, seine Entthronung bewirkenden Sohn gebracht hätte. Das heißt, er entgeht so der Vergeltung, die ihn um des an seinem Vater verübten Frevels willen hatte treffen sollen, aber nicht, ehe er das Unrecht der Geistesknechtung eingesehen, dem Geiste sein Recht gegeben, die durch naturblinde, dumpfzwingende Machtentfaltung entstandene Schuld gesühnt, seine Willkür zur vernunftbedingten, wahren Freiheit geläutert hat. Der alte, nur seine Eigenmacht-thémis gelten lassende Zeus muß gestorben sein, damit der neue, nach díke waltende werde.

Aber auch der Titan hat sich gewandelt. Sein wilder Trotz, in dem er sich für das dem Zeus durch den Feuerdiebstahl zugefügte Unrecht noch unempfindlich zeigt[56*], indem er es einseitig zur Wohltat für die Menschen wendet[57*], ist gewichen. „Von tausendfachem Leid und Pein gebeugt"[58], hat auch er sein Unrecht erkannt, legt sich in freiwilliger Buße einen Weidenzweig (lygos) als symbolische Fessel ums Haupt, steckt sich als weiteres Buß- und Fesselsinnbild einen eisernen Ring an den Finger, und erscheint so beim Hochzeitsschmause der Thetis, die Zeus dem Peleus vermählt hat, versöhnt und vereinigt mit dem Olympier. Den Menschen aber ist er fortan der reine, von aller Schuld geläuterte Kulturgott, dem sie jegliches geistige, auch die Handarbeit durchdringende Dasein zunächst verdanken.

Denn auch die Kraft, die im Auftrage des Zeus den äonenlangen Martern des Titanen — 30000 Jahre liegen allein zwischen dem „Gefesselten" und

Digitized by Google

„Erlösten Prometheus" — ein Ende macht, Herakles, dürfte wohl von Aischylos sinnbildlich gemeint sein: „Der Held-Überwinder mühseliger Arbeiten, der Held schöpferischer Armkraft, der Arbeiter-Held, befreit den angeschmiedeten Gott-Proletarier des Geistes, der Gedankenarbeit, erlöst ihn mit einem Pfeilschuß von dem befiederten Scheusal, dem Königsvogel, der sich mit dem Blute des geistigen Befreiers der Menschheit mästet. Menschlich heroische Armkraft befreit den Titan, Feuer, dessen geistige Kraft mit ihr, mit der Heldenwucht betriebsamer Armstärke im Bunde, das Größte schafft, die Menschheit frei und Göttern ebenbürtig adelt, würdig mit den Olympischen, wie Peleus zur Seite seiner neuvermählten Okeanide, an einer Hochzeitstafel zu schmausen, wobei der allmächtige, aus einem feindseligen Naturgott zum huldreichen Vater der Götter und Menschen umgewandelte Kronide den liebenswürdigen Wirt macht."[59]

Im „Prometheus" haben wir es mit dem schöpfungs- und kulturgeschichtlichen Drama größten Stils und mit der Läuterung im Kreise der menschenähnlichen Götter zu tun; die *Orestie*, die einzige uns vollständig erhaltene Trilogie des Aischylos, bewegt sich in der Sphäre menschlicher Schuld und Sühne.

Die „Orestie" besteht aus dem „Agamemnon", den „Choephoren" und den „Eumeniden". Der äußere Gang der Handlung, dessen Kenntnis zum Verständnis des Folgenden unerläßlich ist[60*], verläuft in seinen Hauptzügen folgendermaßen: Der „Agamemnon" enthält den Doppelmord am siegreich heimgekehrten Fürsten und an seiner Kriegsgefangenen Kassandra, verübt von seinem Weibe Klytaimestra, die nun mit ihrem Buhlen Aigisthos, Agamemnons Vetter, den Thron besteigt. Die „Choephoren (Spenderinnen des Trankopfers, nämlich am Grabe Agamemnons)" bringen die Heimkehr des Orestes, der seinen Vater Agamemnon durch Ermordung des Aigisthos und seiner Mutter Klytaimestra rächt, und seine Flucht vor den Erinnyen hin zu Apollons Heiligtum, wo er Lösung von dem auf ihm lastenden Fluche sucht. Im letzten Stück werden, wie sich alsbald zeigen wird, die Erinnyen nach der Freisprechung des Orestes aus den Rachegöttinnen zu den wohlwollenden Eumeniden.

„Wer mit Mordstahl Wunden schlug, den treffe Mordstahl. Wer's tat, muß leiden. Uralt ist der Spruch, der solches sagt"[61], dies Wort aus den „Choephoren" wird schauerlich belebt durch den Chor der Erinnyen in den „Eumeniden": „Aufgepaßt, umgeschaut, ausgeschaut, daß nicht entweiche, heimlich sich rette, straflos bleibe der Muttermörder [Orestes]. Da ist er, da sitzt er und glaubt sich geborgen, umklammert der Göttin, der Himmlischen Bild, und wähnet zu rechten mit uns um die Schuld. Das gilt nicht. Mutterblut, vergossen, verronnen im Staube — wehe, wer tilgt es? Nein, aus dem Leib dir saug' ich zum Entgelt roten lebendigen Saft, schlürfe den scheußlichen Trank, und als lebend'gen Schatten schlepp' ich dich hinunter zum Gerichte. Da büßest du die Sünde des Muttermordes. Und sehen sollst du: jeder Mensch, der sich verging an Göttern, am Gaste, am Haupte der Eltern, ein jeder büßet drunten seine Schuld gerecht. Es waltet im Schoße der Erden der Sterblichen mächtiger Richter, der Herr im Reiche des Todes. Allsehend bucht er jede Schuld. Nicht soll Apollon noch Athenas starke Hand dich retten. Weichen werden sie von dir. Du mußt hinunter, wo der Seele

Digitized by Google

jedes Lustgefühl abstirbt, der Leib zum Schatten ausgemergelt wird: an seinem Blute weidet sich die Höllenbrut. Wie? Keine Widerrede? Du verachtest uns? Mein bist du, mir verfielest du, mein Opfertier. Dich schlacht' ich am Altare nicht, du letzest mich lebendig. Höre jetzt mein Lied, das fesselt dich.

Auf denn, reicht zum Reigen euch die Hände,
singen wollen wir das grause Lied,
unsres Amtes Pflichten zu verkünden,
das wir üben in der Menschenwelt.
Unser Ruhm ist grades Recht zu schaffen.
Wo der Wandel rein, die Hände rein,
kommen nimmer wir mit Zorn und Rache,
und in Frieden fließt das Leben hin.
Aber wer in Sündenschuld wie dieser
eine blut'ge Mörderhand verbirgt,
dem erscheinen wir. Für den Erschlag'nen
zeugen wir in Treuen, von dem Mörder
fordern unerbittlich wir sein Blut." [62]

Athena, die sich „Geschlecht und Namen" solcher Nachtgewalten erst von ihnen muß nennen lassen, da „kein Gott im Kreis der Götterfrau'n sie hat erblickt"[63], — Athena richtet anders. Vielmehr, sie richtet vorerst gar nicht. „Mit der Entscheidung dieses Handels würde sich", so spricht sie zu Orestes, der zwar den olympischen Göttern gegenüber kultisch[64*] gereinigt, aber den Erinnyen noch preisgegeben vor ihr steht, „zu viel ein Mensch zutrauen, und auch mir gebührt kein Urteil, wo dem Morde bittre Rache folgt. Zumal du trotz den voll erfüllten Pflichten [der kultischen Reinigung] doch bittflehend herkommst, keiner ungesühnten Schuld Ansteckung bringend. Meine Stadt kann über dich sich nicht beschweren: heilig ist mir dein Gesuch. Allein auch deine Gegner sind von solcher Art, daß man sie ungern abweist. Fällt der Siegesspruch nicht ihnen zu, so trieft von dem gekränkten Stolz ein Gift auf unsern Boden nieder, das erzeugt Mißwachs und arger Seuche schauerlichen Brand. So steht es. Anzunehmen und zu weigern ist gefährlich gleichermaßen; ich getrau's mich nicht. Indes, der Rechtsstreit ist einmal vor uns gebracht, so unterbreit' ich die Entscheidung einem Rat geschwor'ner Richter, die aus meinen Bürgern ich auswähle, Männer treubewährt, in Ehren grau, abweichend keine Spanne von beschwor'ner Pflicht. Und diese Stiftung setz' ich ein für alle Zeit. Schafft ihr [Erinnyen] derweilen Zeugen und Belege her zu eurer Sache rechtlicher Bekräftigung. Ich komme, wenn ich meines Volkes Würdigste erkoren, zum gerechten Wahrspruch wieder her."[65]

Orestes wird also vor ein förmliches Gericht, den athenischen Areopag, gestellt[66*], in dem Athena — sie beginnt nun doch mit zu richten — den Vorsitz übernimmt. Apollon, der als Zeuge erscheint, und die Erinnyen machen die Gründe für und gegen die Freisprechung des Orestes geltend: jener, daß Orestes, von ihm zum Muttermorde veranlaßt, nur die feige Hinmordung Agamemnons gerächt und sich minder schwer vergangen habe als Klytaimestra, mit der er keineswegs blutsverwandt sei[67*]; diese, welche das Mutter-

Digitized by Google

blut als Lebensquell des Kindes anerkennen[68*], daß er ihnen als Blutsverwandtenmörder verfallen sei. Das Gericht stimmt ab, Athena, sich der Auffassung Apollons fügend, wirft zu Orestes' Gunsten ihren Stein[69]; durch Stimmengleichheit ist der Angeklagte freigesprochen.

Die Erinnyen haben schon vorher solchen Ausgangs Unheil gesungen:[70*]

„Neues Recht bricht herein,
wenn die Sache, wenn die Sünde
dieses Muttermörders siegt.
Kommt's dazu, mögen alle Menschen
sonder Scheu losen Leichtsinn üben.
Und den Eltern bringt die Zukunft
manchen Schlag des schwersten Schmerzes:
denn ihn schlägt des Sohnes Hand.
Folgt dem Streich doch von uns
keine Rache, die wir rasend
ahndeten der Menschen Tun.
Merken wird jeder allerorten,
wenn er zählt rings der andern Leiden:
unsre Arbeit ruht und feiert,
und vergebens hofft er Hilfe,
sein Vertrau'n auf Rettung trügt.

Wen hinfort Unbill trifft,
hebe nicht den Klageruf:
‚Hilf mir, Recht, Rache hilf, Urgewalt!'
Freilich, solchen Jammerschrei
heben bald von Missetat
frischverletzt
Mutter hier und Vater dort,
denn es stürzt das Recht.

Schauder tut manchmal wohl,
hält in Zucht das trotz'ge Herz.
Gut bekommt Mäßigung auch aus Angst.
Wer von nichts mehr in der Brust
sich das Herz erschüttern läßt,
der verlernt
bald auch Ehrfurcht vor dem Recht,
Einzelmensch und Staat.

Weder unumschränkter Freiheit
noch dem Joch der Herrscherwillkür
gib den Preis.
Alles hat bei Gott den Vorzug, was die rechte Mitte hält.
Wie verschieden er uns führe, dieser Spruch trifft immer zu.
Wo die Scheu vor dem Heiligen schwand, kommt Frevel und Umsturz
unfehlbar. Schlichte Redlichkeit
bringt den ersehnten, allwillkomm'nen Segen.

Das beherz'ge für und für:
scheu' dich vor dem Thron des Rechts.
Wag' es nie
frevlen Fußes ihn zu treten, weil Gewinnesgier dich lockt.

Digitized by Google

Denn du mußt die Strafe zahlen; nimmermehr verfällt die Schuld.
Darum übe der Ehrfurcht Pflicht, zuerst an den Eltern,
gehorsam ihnen untertan,
und auch am Fremdling unter deinem Dache.

Wer also lebt, so weit nicht Zwang
den Willen hemmt, dem Rechte treu,
wird Segen nicht entbehren,
und ganz unselig kann er niemals werden.
Doch wer des Rechtes Schranken bricht,
nichts schonend, alles wagend,
die Ordnung unterwühlend,
dem sag' ich es voraus, er wird's erfahren:
sein Segel muß er reffen,
wenn ihm der Sturm die Rae zerbricht.
Mühselig wird die Fahrt.

Die Flut der Brandung ihn erfaßt
und reißt ihn fort. Da ruft er laut.
Doch taub sind ihm die Götter.
Die Hölle lacht des heißen Menschentrotzes,
der solches nimmer sich versah.
Er müht und plagt sich mürbe:
das Riff umschifft er nicht.
Ein langes Leben stand sein Glück erhaben:
jetzt an des Rechtes Felsen
zerschellt es; er versinkt ins Nichts.
Kein Auge weint ihm nach." [71]

Solches Unheil zu verhüten, klagen und drohen die Erinnyen auch noch nach gesprochenem Urteil:

„Weh, ihr habt es zertreten,
es meinen Händen entwunden,
mein altes Recht,
ihr jungen Götter.
Ehrlos bin ich, doch Gift,
wehe, zum Lohn für die Schande,
Gift auf das Land,
meinem Herzen entquellend —
das zeugt auf dem Boden
wuchernde Flechte.
Kein Blatt mehr sprießt,
kein Same keimet,
kein Weib gebiert.
Rache, Rache!
Dann kommt die Pest
und frißt das Volk. —
Oh, oh,
ohnmächtig klag' ich.
Lachen dürfen sie meiner.
Ich kann's nicht verwinden.
Wehe, die Tochter der Nacht
klagt ihr verlorenes Recht,
verworfen und ehrlos." [72]

Digitized by Google

Die Zeustochter weiß sie zu versöhnen:

„Ich bitt' euch, nehmet nicht mit Groll das Urteil hin.
Ihr habt ja nicht verloren, Stimmengleichheit nur
hat sich ergeben, ohne Falsch, und nicht um euch
zu kränken, sondern weil der Schluß des Zeus
ganz klar bezeugt war: Zeugnis gab derselbe Gott,
der dem Orestes selber die Straflosigkeit
geweissagt hatte für die Tat, zu der er trieb.
Und ihr wollt Zornesgeifer spei'n auf dieses Land?
Bedenkt euch; laßt das Wüten. Das unmilde Naß,
das Mißwachs zeugend jedes Samens Keimen tilgt,
müßt ihr verhalten, eurer Galle Bitternis.
Ich biet' euch treu und ehrlich Sitz und Unterschlupf
im Schoße meines Landes. Meine Bürgerschaft
schmückt euch des vollsten Opfertisches Ehrenmahl.“ [73]

„Das Blühen jedes Hauses“[74], „das ganze Glück der Menschen“[75] soll ihnen anvertraut sein, und die Erinnyen, nun Eumeniden, sind es zufrieden:

„Es wehe nie · böser Wind, der Bäume Feind
(so sag' ich, was mein Segen wirkt),
daß gift'ger Brand, dran die Augen schrumpfen,
die Grenzen nimmer überzieht.
Noch komme je Seuche, Samen mordend;
die Erde spende Nahrung
den Herden stets; Zwillingslämmer werfe
das Mutterschaf jeden Lenz, und nimmer
versieg' im Felsengrunde
der Silberader schlummernder
plötzlich beglückender Schatz.

Es raffe nie Pest des Volkes frische Kraft dahin.
Mein Bann verbeut's. Und ihr, gleich uns
der Nacht Geschlecht, Schwestern, Schicksalsfrau'n [76*]
führet dem lieblichen
Mädchen den Freier zu,
segnet den Ehestand,
krönet sein Glück.
Die machtvoll ihr jedem gebt das Seine,
euch huldigt jedes Haus;
zu jeder Zeit wirkt ihr, gut und groß.

Es brause nie Bürgerzwist, aller Übel Ursprung,
durch diese Stadt: das wünsch' ich noch.
Doch wenn der Staub schwarzes Bürgerblut
einmal getrunken hat,
fordr' es in Rachedurst
keiner Vergeltungstat
blutige Schuld.
Einträcht'gen Sinns, Lieb' um Liebe tauschend,
einträchtig auch im Haß [77*]:
so kann ein Volk manchen Sturm besteh'n“ [78],

Digitized by Google

das ist der Huldinnen Segenswunsch. Und nun der Andachts- und Jubelhymnus der die Eumeniden zu ihrem neuen Heiligtum Geleitenden, in den das Drama und zugleich das Lebenswerk des Dichters ausklingt:

„Schreitet in festlich geordnetem Zuge
hehre, jungfräuliche Töchter der Nacht.
Treue gibt euch das Geleit.
Schweigt in Andacht, alles Volk.

Tief zu den Schlüften urweltlicher Felsen
zieht in die würdige Wohnung, genießt
höchster Ehren reichsten Zoll.
Schweigt in Andacht, alles Volk.

Kommet ihr Hehren und folget dem Zuge,
unserem Lande versöhnet, gefreundet,
und an den sprühenden Funken
weidet wandelnd euren Blick.
Juble, Volk, dem Liede zu.

Ewigen Bund mit den mächtigen Gästen
haben die Bürger Athenas geschlossen.
Zeus des allmächtigen Wille
schuf es und des Schicksals Schluß.
Juble, Volk, dem Liede zu“ [79].

Was in Gestalt weiterer drei uns noch erhaltener Stücke außer dem „Prometheus“ vor diesem Ende liegt, das reicht, so groß es ist, an jene beiden gewaltigen Schöpfungen nicht hinan. Nicht die „Schutzflehenden“, obzwar auch sie eine Läuterungsidee von höchster Kulturwichtigkeit enthalten, die Gründung der Ehe auf Liebe, Sitte und freien Gehorsam anstatt auf Gewalt; nicht die „Perser“, wenngleich in ihnen der Fluch des „gottverletzend übermütigen Frevelsinns“[80] in der Jammergestalt des geschlagenen Xerxes höchst eindringlich dargestellt und doch „mit Worten, so rührend groß, so herzbewegend geisterhaft versöhnend“[81] umgeben wird[82*]; nicht die „Sieben gegen Theben“, das Schlußstück der Trilogie, in der sich der schreckliche auf Oidipus lastende Fluch in dem gegenseitigen Brudermord seiner Söhne Eteokles und Polyneikes vollendet, trotz der tiefen Tragik, die hier in die frevelhafte Rettung der Vaterstadt aus äußerer Gefahr verlegt ist[83*], und trotz dem doch wohl[84] echten Schluß, „wo der Todesmut des schwesterlichen Heroismus ein Friedens- und Versöhnungsbanner gleichsam auf das Doppelgrab der Brüder pflanzt“[85], indem Antigone den Polyneikes ungeachtet des von „des Volkes hohem Rat“ erlassenen Verbotes bestatten will.

Es darf darum auch, was sonst noch über Aischylos' Ethik zu sagen ist[86*], wesentlich auf seinen beiden Hauptschöpfungen ruhen und hat nur gelegentlich auf die übrigen erhaltenen Stücke und Fragmente auszugreifen. Zumal da jene Dramen auch noch in andrer als der bisher erwähnten Weise für die ethischen Anschauungen des Dichters typisch sind: der „Prometheus“

Digitized by Google

ist die Tragödie des einzelnen Frevlers, die Orestie die des Geschlechtsfluches.

„Schuld und Sühne", das ist beiden gemeinsam. Aber die Schuld ist eine andere dort und hier, demgemäß auch die Sühne. Der einzelne Frevler steht ganz auf seiner eigenen Schuld, der unter dem Geschlechtsfluch Frevelnde kann persönlich unschuldig und nur den Folgen der Urschuld seines Geschlechtes botmäßig sein; jener hat volle Sühne zu leisten, dieser nur an seinem Teil, wenn er sich selbst schuldig gemacht hat, oder als tragisch-unschuldiges Opfer der Urschuldigen, — so scheint es.

Tatsächlich liegen für Aischylos die Dinge einerseits verwickelter, anderseits einfacher.

Verwickelter, indem ihm nur „aus des Geistes Gesundheit allwillkomm'ner, sehnlich erflehter Segen quillt"[87], die schuldhafte Gesinnung aber, aus der der Frevel, die hybris entspringt, eine Krankheit der Seele ist. Wer so krank ist, für den verwirren sich die Begriffe von Recht und Unrecht, sein Blick vermag das Wahre und Falsche nicht mehr zu scheiden, sein Sinn ist „töricht (mátaios)"[88], „eitel wie des Knaben Sprünge, der den flücht'gen Vogel hascht, ist sein Ringen"[89], „solch ein greuelverdüstertes Dunkel umschwebt ihn"[90].

Aber wie ist es doch mit Xerxes in den „Persern", den, als er durch Überbrückung des heiligen Hellesponts für seinen Heereszug[91], „ein Mensch, ob allen Göttern meint' im Unverstand und ob Poseidon obzusiegen"[92], eine „Krankheit des Sinnes beherrschte"[93]? Aischylos ist hier entschieden der Ansicht, daß Xerxes nicht sowohl betört worden sei als sich habe betören lassen, daß also die Schuld bei ihm liege, und daß erst infolgedessen die weitere Betörung durch einen „Rachegeist (alástor) oder bösen Dämon"[94] eingetreten sei, die ihn zu dem unheilvollen Wagnis der Schlacht von Salamis gebracht habe[95*].

Auch der einzelne Frevler zieht sich demgemäß nach Aischylos eine Art Urschuld zu, die ihn erst der dämonischen Betörung zugänglich macht; nur wird dann er selbst von der Gottheit dem Vollmaße seiner Frevel und der dann fälligen Strafe zugeführt, während beim Geschlechtsfluche die Urschuld noch über den Frevler hinaus auf seine Nachkommen fortwirkt.

So will es — um zunächst noch einmal beim einzelnen Frevler stehen zu bleiben — die sittliche Weltordnung, die áisa oder móira, die Zeus, der Vater der Dike, nach uraltem, von ihm selbst gehandhabten Gesetz (nómos) durchsetzt[96], oder vielmehr Zeus selbst, der mit der Moira eins ist, der den konkreten persönlichen Vertreter des abstrakten Schicksalsbegriffes darstellt, und dem darum die Ausübung des Rechtes ebensowohl beigelegt wird wie der Moira[97]. Er, selbst rein[98*] (hósios), haßt alles unlautere (anósios) Wesen; wer sich damit befleckt, „schädigt Gott (theoblabéi[99*])"[1], verletzt sein Recht und wird dadurch zum Frevler[2*]; wohingegen, wer Frömmigkeit (eusébeia) besitzt, notwendig auch zur praktischen, der Ehrfurcht vor dem Heiligen

Digitized by Google

(hósion) gemäßen Lebensklugheit, zur maßhaltigen Besonnenheit (sophrosyne) gelangt, der alle andere sittliche Tugend entspringt (weshalb denn auch bei Aischylos „gerecht-díkaios" und „gottesfürchtig-hósios", „ungerecht-ádikos" und „gottlos-anósios" gleichgesetzt werden, und dieses von den „Schlechten-kakói", jenes von den „Rechtschaffenen-énnomoi" gilt[3]).

„Weise sind [demnach] die, welche die Adrasteia verehren"[4], jene auch Nemesis genannte Göttin, die den Menschen warnt, sich in den richtigen Schranken zu halten; wer sie ehrt, der ehrt auch Zeus; wer sie mißachtet, der überhebt sich auch gegen ihn; er verfällt der hybris, dem mit Übermut und Selbstüberhebung gleichbedeutenden Frevel und dem, was daraus folgt.

Und Zeus kann strafen unter allen Umständen. Er ist, wie ihn Aischylos darstellt, der eigentliche Vertreter der göttlichen Majestät, „der" Gott, der alles Göttliche im höchsten Maße in sich vereinigt, Allsehender, Allmächtiger, Allbeherrscher, Allvollender, Allergrößter, Vater der olympischen Götter, Retter, Erhalter des Alls[5] ist er ebensowohl wie Lenker der Volksversammlung und Schlachtenlenker, in dessen Hand die Entscheidung des Kampfes ruht[6]: „Wie er spricht, so geschieht's, und wie er gebeut, so steht's da"[7], singt der Chor der „Schutzflehenden". Vor allem aber ist er, wie gesagt, der Rechtsspender[8], und Dike seine jungfräuliche Tochter; er ist der Schirmer des Besitztums und des häuslichen Herdes, der Stifter des Eigentumsrechtes und des Geschlechtsverbandes, der Hort des Gastrechts und der Schutzflehenden; wer sich gegen sein díke-Gebot vergeht, den bestraft er, und sendet gegebenen Falls auch den Alastor.

Aber wiederum nicht nur diesen. Zeus „weist [auch] den Weg zur Einsicht"[9]. Ahnungen, vermöge deren die Seele auch ohne äußere Veranlassung ein kommendes Unheil vorausfühlt, apollinische Begeisterung, die sich zur grausen Prophetengabe der Kassandra steigert[10], sie können wohl ein grell-unheimliches und doch noch geheimnisvolles Licht auf bevorstehenden Frevel werfen und davor schaudern machen. Und vollends wenn dem Frevler selbst des Nachts „im Schlaf" als Traumgebild „die Qual [der verwirkten oder zu befürchtenden Strafe] als Leidensmahnung vor dem Herzen niederträuft"[11], dann kann es erst recht sein, daß er „auch wider Willen zur Einsicht kommt"[12] und von weiterem Frevel abläßt.

Denn „gewaltsam (biáios) lenkt [nun einmal] das Steuer der hehr thronenden Götter in dies günstige Fahrwasser"[13], oder vielmehr Zeus, für den hier „die Götter" stehen, und auch dies ist gerecht und heilsam. Ist doch das Menschenherz bei allen guten Regungen, die ihm keineswegs fehlen[14*], wirklich „ein gar wundersames und launisches Ding: Trotzig im Glück, verzagt im Unglück; egoistisch und gegen sich selbst unbegrenzt nachsichtig, schelsüchtig und splitterrichtend gegen andere; blind und ratlos im eigenen Leid, hochweise und mundfertig in der Beratung anderer; gottvergessen in der Freude, demütig und fromm im Leid; kurzsichtig in seiner engbegrenzten Sphäre und doch so stolz und hochfliegend in seinen Plänen"[15], daneben aber

Digitized by Google

„weibischer Gesinnung“[16] durchaus nicht abhold; — ist es nicht selbst so hart, daß es nur „durch Leiden lernen“[17] kann?

„Durch Leiden lernen“, dies stellt Zeus als „Gesetz“[18] insbesondere auch für den unter dem „Geschlechtsfluch (géneos ará)“[19] Stehenden hin. Aber dieses „dem Geschlechte angestammte Leid (pónos engenés)“[20], „des Hauses Herdgenoß“[21], eben jener Fluch, ist doch von ganz besonderer Art. „Von Frevelmut besessen ist das ganze Haus“[22], heißt es vom Atridenpalaste zu Argos, „blutgemästet giert sein alter Fluchgeist Blut zu lecken, und am Leibe des Geschlechtes schwellen neue Schwären aus den bösen Säften, eh' sich noch die alte Wunde schloß“[23], — wer mag in solcher Pestluft rein bleiben, da doch aus dem Verkehr mit Bösen überhaupt „des Erntens unwerte Frucht aufwächst“[24]?

Dennoch muß, wenn ein Glied des Geschlechtes eine schwere Schuld auf sich und seine Nachkommen geladen hat, nicht unbedingt jeder von diesen dem Alastor des Geschlechtes verfallen. Agamemnon hatte Gelegenheit genug, „durch Leiden zu lernen“. Daraus, daß er von den Göttern vor die furchtbare Wahl gestellt wurde, seine Tochter Iphigenie zu opfern, um den Zug nach Troja zu ermöglichen, oder ihn zu unterlassen, konnte er zur Genüge sehen, daß den Himmlischen seine Führung dieses Unternehmens nicht erwünscht war. Aber er entschließt sich, sein Kind seinem Ehrgeiz zu opfern, dem unheilvollen Erbe der wilden, rücksichtslosen Gesinnung, das ihm von seinem Vater, dem Frevler Atreus, mitgegeben ist, und damit betritt er selbst die Bahn des Frevels[25]. In Verblendung läßt ihn der Alastor nun glauben, es sei „das Joch der Notwendigkeit“[26], unter das er sich beuge, und das Unheil nimmt seinen Lauf.

Das Beispiel ist lehrreich auch für den Unterschied, der bezüglich der Schuld des einzelnen und des unter dem Geschlechtsfluche Stehenden obwaltet. Frei, was die sittliche Selbstbestimmung betrifft, sind sie für Aischylos ja beide. Aber in einer ungünstigeren Lage befindet sich der mit dem Fluche erblich Belastete doch. Stachelt der einzelne Frevler erst durch eigene, selbstbegangene Schuldtat den Alastor gegen sich auf, so gibt den im Geschlechtsfluche Befangenen schon der bloße Entschluß zur bösen Tat der vollen dämonischen Betörung preis; seine Tragik ist eine viel schärfere als die des Einzelfrevlers. Sie wird aufs äußerste verschärft, aber auch der endgültigen, das Geschlecht von dem Fluche befreienden Sühne entgegengeführt in dem Falle, wo ein persönlich ganz unschuldiges, auch nicht in der Luft des fluchwürdigen Hauses aufgewachsenes Glied des Geschlechtes zum „in reinem Bewußtsein mit furchtbarster Selbstüberwindung an die göttliche Gerechtigkeit sich hingebenden Werkzeug“[27] wird: Orestes. „Ich war von Haus verstoßen“, sagt er selber, „endlich kehrt' ich heim, und da erschlug ich meine Mutter, ich gesteh's, den Tod des lieben Vaters rächend, Blut um Blut. [Aber] mit mir gemeinsam trägt Apollon diese Schuld.[28]“ Die Qualen, die er malte, wenn die Schuld'gen ich verschonte, spornten meine Seele zu der Tat.“[29]. Trotzdem bleibt, da er doch aus freiem Entschluß gehandelt

Digitized by Google

hat, die Schuld der Tat auf ihm lasten, die Erinnyen verfolgen ihn, und der tragische Konflikt wird nur gelöst und der Fluch von dem Geschlechte genommen, weil sich zugleich der Konflikt zwischen zwei gewaltigen sittlichen Mächten löst: zwischen der heiligen, das Gesetz der Vergeltung „Aug' um Auge, Zahn um Zahn" befolgenden Pflicht der Blutrache und der sich in die Form des bürgerlich-gerichtlichen Strafrechtes kleidenden sittlichen Weltordnung. Die Dike streift ihr blutiges Gewand ab, Erinnys wird zur Eumenide; „stirb und werde" heißt es zuletzt auch hier, für Götter wie für Menschen; aus dem entsühnten Orestes kann ein neues, schuldloses, Geschlecht erblühn. „So lange Zeus seinen Thron behauptet, gilt auch: der Täter muß büßen; denn das ist die Satzung (thésmion)"[30]. Nur ist die Form der Buße eine andre, friedliche geworden. „Zeus, der Friedensfürst des Wortes, er hat triumphiert. Im Wettkampf um das Gute bleibt auf unsrer Seite stets das Glück"[31], Athena sagt es.

b) Sophokles.

Wer[32*] mit offenem Sinn für die Mannigfaltigkeit des Tragischen von Sophokles (496—406)[33*] auf Aischylos zurückblickt, wird den Unterschied zwischen den beiden nicht verkennen.

Darf man behaupten (und wir wüßten nicht, wie dies zu widerlegen wäre), daß die Tragik bei Aischylos[34*] auf das irgendwie schuldhafte Leiden und der Verlauf seiner dramatischen Handlungen auf Versöhnung abgestellt sei, so ist der Kreis des Tragischen bei Sophokles umfänglicher: er schließt auch die Tragik des unschuldvollen Leides und das nicht von Versöhnung gefolgte Tragische ein.

Das bedeutet gewiß an sich keinen Mangel der aischyleischen Dramatik. Denn „man hat sich vor Augen zu halten, daß das Tragische der schuldvollen Art eine Vertiefung an menschlichem Gehalt bedeutet. Erst durch die Fähigkeit des Schuldigwerdens ist die Stellung, die der Mensch im Gegensatze zur Natur einnimmt, in voller Schärfe bezeichnet. Erst mit der Fähigkeit des Schuldigwerdens tritt deutlich hervor, wie gefährlich und verantwortungsvoll es sei, Mensch zu sein. Erst durch die Möglichkeit des Bösen ist der Mensch wahrhaft auf sein freies Tun gestellt. Der Lebensgang der Menschheit wäre von flacherer, bequemerer, bedeutungsärmerer Art, wenn der Keim der Verkehrung des menschlichen Wesens zum Bösen nicht in ihr läge. So wird also im Tragischen der Schuld das menschliche Wesen tiefer ausgeschöpft als im Tragischen des einfachen Unglücks. Erst jetzt tritt das Menschliche in seiner ganzen Wucht, in der vollen Tiefe der in ihm liegenden Gegensätze und Kämpfe in das Reich des Tragischen ein"[35], — so weit eben (und dies ist bei Aischylos ohne Zweifel der Fall) diese Auffassung vom Wesen des Menschen gilt. Und nicht minder gewinnt die Auflösung des Tragischen in die — selbst nicht mehr tragische — Versöhnung eine vertiefte ethische Bedeutung dadurch, daß das tragische Leid durch sein Über-

Digitized by Google

maß gegenüber dem gewöhnlichen Menschenleid[36*] als Sühne der Schuld erscheint; insbesondere der von Versöhnung gefolgte Tod des Eteokles und Polyneikes kann als ein treffliches Beispiel dafür dienen.

Doch ist damit keineswegs gesagt, daß nicht auch die Tragik der Unschuld eine tiefe sittliche Wirkung auszuüben imstande sei. Es genügt ein Blick auf die sophokleische *Antigone*, um die Hoheit und den friedlichen Heroismus dieses Charakters jeden fühlen zu lassen, der überhaupt solches nachfühlen kann.

„Die harte Frucht vom harten Vater zeigt sich klar am Kind: der Not zu weichen hat sie nicht gelernt"[37], das macht sie freilich in verletzender Schroffheit gegen die weiche Schwester Ismene, in Trotz und ironischer Überlegenheit gegenüber dem polternden König Kreon wahr: „Wenn du so sprichst, dann wird nur hassen dich mein Herz, verhaßt auch wirst mit Recht du unserm Toten sein"[38], sagt sie zur Schwester, die sie mahnt, die von Kreon verbotene Bestattung des Bruders Polyneikes doch wenigstens heimlich zu vollbringen. Der Grundzug ihres Wesens bleibt darum[39*] doch: „nicht mitzuhassen, mitzulieben schlägt mein Herz"[40], von leidenschaftlicher, alle Eigensucht ausschließender Liebe zu den Ihren, vor allem zu den Unseligen, von Göttern und Menschen Verworfenen ihres Geschlechtes, zum Vater und Polyneikes, ist doch alles getragen, was sie fühlt und tut.

Und ist es Unrecht im höheren Sinne des Wortes, was sie will und tut? Wer Kreon das Recht gibt, zu gebieten, daß Polyneikes „mit keiner Totenklage, keinem stillen Grab im Tode [soll] geehrt sein, [daß] nackt und bloß, der Vögel Fraß, der Hunde Beute, liege seine Leiche da"[41], der wird Antigones Tat wohl unrecht finden, zumal wenn er wie Kreon mit dem Maße des Patriotismus mißt: „Frevler werden nie von mir den Lohn empfangen, der nur dem gebührt, der seinem Vaterlande wohlgesinnt"[42]. Aber was muß ihm der weise Seher Teiresias sagen? „Du bist's", so klagt er ihn an, „um den der Götter Zorn dem Lande droht. Denn sind Altär' und Opferherde nicht entweiht von Vögeln und von Hunden, welche sich genährt von jenes unglücksel'gen Königssohnes Fleisch?"[43] Und Kreon? „Jenen Toten berget ihr im Grabe nicht. Und wenn Kronions Adler kämen, seinen Leib zerrissen und ihn trügen bis zum Thron des Zeus, ich würde rein mich wissen und das Grab ihm nicht bereiten lassen. Meinen Glauben halt ich fest, daß kein Geschöpf der Götter Würde kränken kann"[44], hinter dieser Blasphemie verbirgt sich Kreons ungemessener Hochmut, aus dem seine Eigenmacht-thémis hervorwächst.

Zweifellos ist Antigone ihm gegenüber völlig im Rechte, wenn dieses díke sein soll; „so laß die Toten ruhen, schände Leichen nicht, die Toten nochmals töten ist kein feiner Ruhm"[45], mahnt ihn auch Teiresias; wenn es heißt: „auf dich bäumend im höchsten Trotz stießest du hart gegen Dikes Thron"[46], so sagt ihr dies der für Kreon Partei ergreifende Chor; „mich von den Meinigen zu trennen stehet nicht bei ihm"[47], hat sie zu behaupten Fug und Recht.

So geht sie denn, schuldlos vor Göttern und auch Menschen wie ihrem

Digitized by Google

Verlobten Haimon[48], ihren Leidensweg durch Kreons Schuld. Sie bestattet sinnbildlich, durch Bestreuen mit Staub und Ehrung mit Spenden, den verfemten Bruder. Sie schleudert Kreon das Wort ins Gesicht: „Hat Dike, die der Toten Rechte schützend wahrt, uns dies Gesetz gegeben, das dein Wille gab? nein, dein Gebot, ein Menschenwort, gilt nicht so hoch und heilig mir, als jenes ungeschriebne Recht der Götter, das des Menschen Wort nicht stürzen kann, das nicht von heut und gestern, sondern ewig gilt, und dessen Ursprung keiner weiß und keiner nennt"[49]. Sie läßt sich, ungebeugt trotz Klagen[50*], und kaum an der eigenen Schuldlosigkeit zweifelnd[51*], dem schrecklichen Schicksal des lebend Begrabenwerdens überantworten. „Ihr Thebens Edle, seht, o seht, was ich, die einz'ge Fürstin, die noch blieb, und von wem ich es erleide, die das Heil'ge heilig hielt"[52], das ist ihr letztes Wort.

Und doch, in ihrem Leiden siegt sie. Nicht nur hat Kreon, wie sich am Ende des Dramas offenbart, indem er sie an der Erfüllung des göttlichen Willens zu verhindern suchte, sein Geschlecht vernichtet und das Glück seines Lebens zerstört[53*]; auch innerlich muß er, der zuletzt, von Teiresias doch noch umgestimmt, vergeblich „dem Leichnam draußen seines Grabes Recht gegeben"[54] und „das Mädchen aus dem finstern Grab zu befreien"[55] getrachtet hat, ihr, wenngleich zögernd, beistimmen: „So wie ich's selbst gebunden, will ich's lösen auch; denn, das fürcht' ich jetzt, es ist das Beste wohl, besteh'ndes Recht zu wahren all sein Leben lang."[56] Besteh'ndes Recht: das „ungeschriebne Recht der Götter", das der Menschen Wort nicht stürzen kann:

„Viel köstlicher ist, als Glückesgenuß,
der bedächtige Sinn: stets hege darum
vor dem Göttlichen Scheu! Der Vermessene büßt
das vermessene Wort mit schwerem Gericht;
dann lernt er wohl
noch weise zu werden im Alter"[57],

der Chor gibt die Mahnung dem „mit grauenvollem Schlag vom Unglück aufs Haupt getroffenen"[58] hinauswankenden Kreon auf seinen Leidensweg mit. Das Erhebende und Beruhigende in dieser Tragödie einer „ungeteilt in der Gediegenheit des Guten lebenden"[59] Heldin besteht darin, daß, wofür sie zeitlebens standhaft eingetreten ist, auch von ihrem Widersacher und auch nach ihrem Opfertode anerkannt wird. Ein mächtiges Weltgefühl beruhigender Art geht neben den „zum Kern des tragischen Eindrucks gehörenden Weltgefühlen düsterster Art"[60] von dem Drama aus: „der stille, in allem Tumult und Kampf friedliche, in allem Wirrsal durchsichtig gesetzliche, allem Trotzen und Jammern gegenüber erhaben unwidersprechliche Charakter der Notwendigkeit spricht eindrucksvoll aus ihm zu uns"[61], das Schicksal waltet unergründlich heilig.

Doch greift es[62] in der „Antigone" nirgends direkt in die Verflechtung der Begebnisse als eine transzendente Macht ein; alles entwickelt sich hier menschlich rein aus den im Charakter der Personen angelegten rein mensch-

Digitized by Google

lichen Bedingungen, und gerade darin beruht mit der Eindruck der Notwendigkeit, den wir davon empfangen. Ganz anders im *„König Oidipus"*, der „für alle Folgezeit der Typus der sogenannten Schicksalstragödie geworden ist"[63].

König Laios von Theben — so stellt sich die Vorfabel und Fabel des Stückes dar — erhält vom delphischen Apollon das Orakel, sein Sohn von Iokaste werde ihn töten. Darum lassen die Eltern diesen Sohn — Oidipus („Schwellfuß"), weil ihm dabei die Fußgelenke durchbohrt werden — auf dem Kithairon aussetzen. Der mitleidige damit beauftragte Sklave übergibt das Kind einem korinthischen Hirten, der es dem König Polybos und seiner Gemahlin Merope bringt. Oidipus gilt und hält sich für das Kind *dieser* Eltern; er flieht Korinth, als ihm Apollon offenbart, er werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten. Ahnungslos erschlägt er auf dem Wege nach Theben Laios, der ihn ungebührlich behandelt, und, so meint er, alle seine Begleiter, gelangt nach Theben, löst das Rätsel der Sphinx und gewinnt Iokaste zum Weibe, der man berichtet hat, Räuber hätten Laios erschlagen. Erst nach jahrelanger, mit vier Kindern gesegneter Ehe bricht Mißwachs und großes Sterben über Theben herein. Oidipus, darob bekümmert, sendet seinen Schwager Kreon nach Delphoi. Mit seiner Rückkehr setzt die Handlung des Stückes ein. Der Mörder des Laios, so verkündet Kreon nach Apollons Wort, sei zu suchen und zu töten oder zu vertreiben, damit Pest und Mißwachs von Theben weiche. Teiresias, von Oidipus befragt, will nicht reden; erst als er vom König beschuldigt wird, selbst den Mord angestiftet zu haben, verkündet er, Oidipus selber sei der Täter. Daß Oidipus nun Kreon und den Seher beschuldigt, ihn vom Throne stürzen zu wollen, führt die Katastrophe herbei. Iokaste trennt die streitenden Schwäger und sucht Oidipus zu beruhigen, indem sie ihm die Nichtigkeit der Seherkunst beweisen will. Indes gerade durch ihre Erzählung, wie es wirklich mit Laios' Tod gewesen sei, versetzt sie Oidipus in Angst. „Räuber erschlugen Laios im Dreiweg", — die Angst steigt, da alle Indizien stimmen: der Ort, die Zeit, das Aussehen des Erschlagenen, die Zahl der Begleiter; nur eine Hoffnung bleibt, der Widerspruch zwischen der Erzählung von mehreren Räubern und ihm, dem einzelnen friedlichen Wanderer. Doch auch sie wird zerstört. Zwar vermag Iokaste den Gemahl noch halbwegs zu beruhigen, indem sie auf die Erzählung dessen, was er von seiner Vergangenheit weiß, erwidert, das Orakel sei doch falsch, denn Laios' Sohn sei vor dem Vater umgekommen; auch meldet gerade jetzt ein Bote aus Korinth den Tod des Polybos, des vermeintlichen Vaters des Oidipus. Aber eben dieser Bote bringt den Stein ins Rollen. Um Oidipus von seiner Angst wegen der zweiten Hälfte des Orakels zu erlösen, erzählt er, daß ihm jener einst, die Knöchel von Stacheln durchbohrt, von einem Diener des Laios übergeben worden; dieser Diener, inzwischen als der einzige doch überlebende Zeuge von Laios' Tode herbeigeholt, bestätigt den Botenbericht und enthüllt den Rest der Wahrheit; Iokaste, schon vorher im klaren, hat sich während des Dienerverhöres erhängt. Oidipus blendet sich, Kreon übernimmt die Regierung, der grauenvoll Getroffene bittet selbst, ins Elend gestoßen zu werden.

Schuldlos gleich Antigone — die Tötung des Laios in Selbstverteidigung gegen einen hinterlistigen Streich kann im Heroenzeitalter nicht als Schuld gelten, daß Iokaste nicht seine Mutter sei, davon ist er bis zur Katastrophe des Dramas überzeugt —, leidenschaftlich zwar, aber gerade darum rücksichtslos auf Wahrheit drängend, ein Mensch voll echter, tiefer Herzensgüte, der allen seinen Untertanen gleiche Liebe entgegenbringt, ein zärtlich liebender Gatte und Vater, ein aufrichtig frommer Mann, wird er ins tiefste Elend gestürzt durch ein Schicksal, vor dem auch der Chor in Schaudern steht, da er den Selbstgeblendeten erblickt:

„Welch grausiges Bild umleuchtet der Tag,
ein Bild wie grausiger nie ich es sah!
Welch finsterer Wahn umnachtete dich?

Digitized by Google

Wer hat dich geschlagen? Ein zürnender Gott,
der feindlicher, als der erbittertste Feind,
in Fluch und Verderben dich stürzte?
Ich möchte dich anschaun, kann aber nicht:
Ein Schauder erfaßt mich im Herzen."[64]

Warum dies Geschick? Schuldlos sich als Frevler, als Vatermörder und Mutterschänder, als Selbstzerstörer fühlen müssen[65*] und von allen andern so betrachtet werden, das zernichtete Leben weiterschleppen und es nicht enden können, ungewiß, was noch kommen mag, — warum? So dürfen wir vorläufig gar nicht fragen.

Auch der Geschlechtsfluch des Labdakidenhauses ist es nicht, der Oidipus in das Unglück treibt. Er wird im „König Oidipus" mit keinem Worte erwähnt. Kein Fluch belastet den schuldlosen Menschen, den das Schicksal zermalmen wird, und doch „liegt das Verhängnis auf ihm schon vor seiner Geburt. Die Eltern tun alles, um dem Furchtbaren zu entgehen. Umsonst! Alles, was geschieht, dient dazu, das Schicksal zu erfüllen. Was die Menschen sich vermessen, ‚klüglich zu wenden', das müssen sie ‚selber erbauend vollenden': das zeigt der Dichter an jedem Schritt, den der Held tut. Mit erschütternder Macht entrollt sich hier ein Schauspiel, welches die alte und doch so oft vergessene Wahrheit predigt, daß der Mensch, auch der höchstgestellte, ohnmächtig ist gegen den Willen der Gottheit. Das lehrt diese Geschichte mit erbarmungsloser Klarheit, mit schneidender Ironie."[66] Ob dies freilich „die Idee ist, welche der Dichter darstellen will"; ob, „daß solches Los den Besten, den Unschuldigsten treffen kann, gerade die Wirkung erhöht"; ob „wir völlig niedergeschmettert werden, und der Dichter dies eben erreichen will"; ob „er darum den Helden und sein Geschlecht in diesem Stücke auch von dem Fluch d. h. von der fortwirkenden und Böses zeugenden Erbsünde befreit hat", das dürfen wir vorerst ebenfalls nicht zu entscheiden wagen.

Dagegen erwächst schon jetzt klar aus diesem Drama die Lehre: Mit schneidender Ironie tritt das Schicksal dem Menschen entgegen, der Klügste ist vor den Göttern nur ein armer Tor, die Blindheit des Menschen, der im Finstern tappt, wo er zu sehen meint, bringt der Dichter zum erschütterndsten Ausdruck in dem, was man[67] „tragische Ironie" genannt hat.

Denn gewiß: wenn Oidipus sagt: „ihr kranket alle, doch so schwer ihr leiden mögt, ach, keiner von euch allen kranket gleich als ich"[68], so „drückt er damit seine wirkliche Meinung aus, und sie entspricht den Tatsachen: Sorge und Kummer um die Not des Volkes lasten auf ihm und machen ihn krank, weil er nicht helfen kann. Zugleich aber birgt dieses selbe Wort eine ganz andere, grauenhafte Wahrheit, von der der Unglückliche nichts ahnt. Wenn ein solcher Gegensatz von erschütternder Wirkung[69*] in demselben Worte liegt oder zwischen Wunsch und Streben des Menschen und seinem Erfolg — denn es gibt auch eine Ironie der Tatsachen —, dann ist die Ironie tragisch. Dann gebraucht die Macht, die unsere Geschicke geheimnisvoll

Digitized by Google

lenkt, den Unseligen, den sie verderben will[70a], selbst als Werkzeug ihres Willens und als Sprachrohr ihrer Gedanken, und nichts beweist furchtbarer die Jämmerlichkeit und Blindheit des sich mächtig und weise dünkenden Geschöpfes Mensch. König Oidipus ist das klassische Stück dieser tragischen Ironie, sie durchzieht seine Gespräche, sie beherrscht alle hervorragenden Momente der Handlung. Ja, blind sind sie alle, Laios, Iokaste, Oidipus, der Chor."[71]

Die Eltern wollen die Erfüllung des Orakels an Laios verhüten; durch die Aussetzung des Kindes ermöglichen sie den Mord. Der junge Oidipus will das an ihn ergangene Orakel sich nicht erfüllen lassen; dies Verlangen treibt ihn nach Theben seinem Schicksal in die Arme. Mit heißem Bemühen setzt er alles daran, der Weisung Apollons gemäß den Mörder des Laios zu entdecken; er streitet, so sagt und meint er es, für den Gott, die Manen des Toten, für die Stadt, für sich selbst als Laios' Nachfolger. „Für sich selbst", — Ironie des Schicksals! In ihr muß er (zu spät wird er es schaudernd gewahr) den grausigsten Fluch gegen sich selbst schleudern. Den Seher beleidigt er in brünstigem Streben nach Entdeckung des Mörders und öffnet ihm dadurch den Mund; Iokaste muß ihn durch ihren Zuspruch in ahnungsvolle Angst versetzen. Apollon erhört scheinbar Iokastens Bitte; der Bringer erlösender Nachricht beschwört das Verhängnis herauf. Als „Glückes Kind"[72] preist er sich noch, solange er sich als Findling niedriger Herkunft vermeinen darf, der Chor sieht ihn gar als Nymphensohn von Pan oder Apollon; der Blitz zuckt nieder. Licht wird das Dunkel, gräßliches Licht.

Und doch, auch hier wie bei Antigone: welche erhabene, inmitten der „niederdrückenden Tragik"[73] erhebende Größe der vom Schicksal so grausam ironisierten Duldergestalt! Ein einziger Verzweiflungsschrei der Anklage auf die Frage des Chors, welcher Dämon ihn zur Selbstblendung angetrieben: „Apollon war's, Apollon, ihr Freunde! voll machen wollt' er die Leiden, voll machen die Schande"[74], doch gleich darauf: „aber den Streich hat niemand geführet als ich", und keinerlei Lästerung des Schicksals, welches so Furchtbares über ihn, den Unschuldigen, verhängt. Nichts davon. „Wohl verwünscht er den, der sein Leben im Kithairon erhielt, wohl fragt er vorwurfsvoll den Kithairon, warum er ihn nicht getötet; doch vor dem unerforschlichen Walten der Götter beugt er sich in Demut, zum Thron des Zeus gellt kein Anklageschrei, keine Verwünschung. Nur ein Gefühl beherrscht ihn: fort von hier, von der Stadt und ihren Bewohnern, die seine Anwesenheit befleckt und verpestet. Er weiß nur, daß er den Göttern der verhaßteste der Menschen ist; ergebungsvoll nimmt er es hin, reuevoll und demütig auch gegen Kreon, dem er in seiner Leidenschaft schweres Unrecht getan. Wahrlich, dies ist Frömmigkeit, und in ihr wird er, so hoffen wir, seinen Frieden finden."[75]

Er findet ihn auch, müde vom langen, schweren Lebensweg, als greiser Bettler im Hain der Eumeniden auf Kolonos in des attischen Königs Theseus Reich. Nicht ohne Kampf auch jetzt, im *„Oidipus auf Kolonos"*, Kreon,

Digitized by Google

der ihn zuerst in Theben zu bleiben gezwungen, dann als blinden, hilflosen Greis, dessen Los Antigone liebreich teilt, hinausgestoßen, will ihn mit Gewalt heimholen, da sein Begräbnis in der Fremde einem Orakel zufolge Theben Unheil droht. Theseus schützt ihn gegen den vor Friedensbruch nicht zurückscheuenden heuchlerischen Kreon; mit diesem rechnet Oidipus aufs schärfste ab, auch mit Polyneikes, der gleich Eteokles seiner Vertreibung gefühllos zugeschaut, und dessen Verlangen, ihm zu des Bruders Entthronung zu helfen, er unter Verfluchung beider Söhne abweist; erst nun kommt er zur Ruhe und wird vor dem betenden Theseus im Hain zu den Göttern entrückt, „ein selig Ende, wahrhaft wunderbar"[76], zum Heil Athens, das den Armen geschirmt, geborgen in der „heiligen Gruft"[77]. Freilich die Töchter, Antigone und Ismene, ziehen auch jetzt noch neuem Unheil entgegen.

Der „Oidipus auf Kolonos" ist[78] ein „Seelendrama", in dem es viel mehr auf die Spiegelung der Umweltvorgänge in der Psyche der handelnden Personen ankommt als auf diese Vorgänge und Handlungen selbst, und eine genauere Untersuchung würde dem Psychologen so manches bringen. Für die Ethik aber bringt sie nichts Wesentliches mehr als was schon das Gerüst der Tragödie ergibt: „Die Götter, die dich stürzten, jetzt erhöhn sie dich"[79], das Wort Ismenes erfüllt sich in anderem Sinne als sie es meint, und der Nachdruck ruht hier nicht sowohl auf der tragischen Gefahr, die wir aufs tiefste mitfühlen, als auf der gnaden- und mitleidsvollen Erlösung des unseligen Wanderers aus anscheinend unbegründeter, vor allem durch Oidipus' ungeänderten Charakter keineswegs motivierter Sinneswandlung der im „König Oidipus" so furchtbar waltenden Gottheit heraus.

Wir sind hier schon hart an der Grenze des deus ex machina, der in Gestalt des Herakles im *„Philoktetes"* wirklich erscheint, um den verworrenen Knoten des Dramas mehr zu durchhauen als zu lösen.

Philoktetes — auch hier ist die Kenntnis der Vorfabel und Fabel des Stückes für das Verständnis des Folgenden unerläßlich — Philoktetes, der Besitzer von Herakles' Bogen, ohne den Troja nicht fallen kann, wird, damit er nicht vorzeitig dahin gelange, auf dem Wege nach Troja von einer giftigen Wasserschlange in den Fuß gebissen. Das Geschrei des Unglücklichen und der Geruch der eiternden Wunde veranlassen Agamemnon, ihn durch Odysseus auf Lemnos aussetzen zu lassen. Dort lebt er neun Jahre in Folterqual, einsam, hilflos, nur von des Bogens Beute. Als Troja endlich fallen soll, wird geweissagt, dies werde geschehen, sobald Neoptolemos in seines Vaters Achilleus Rüstung zusamt Philoktetes vor der Feste erscheine. Odysseus holt daher Neoptolemos aus Skyros, und beide wollen Philoktetes zur Teilnahme am Kampfe bewegen. Mit ihrem Eintreffen auf Lemnos beginnt das Stück. Odysseus überredet zunächst den Neoptolemos, Arglist gegen Philoktetes anzuwenden, der sonst nicht zu gewinnen sei. Neoptolemos erschleicht durch einen lügenhaften Bericht das Vertrauen des arglosen Dulders; Philoktetes will ihm, wie er glaubt, in die Heimat folgen, da wirft ihn ein Anfall seines Leidens nieder, und er vertraut indessen Neoptolemos seinen Bogen an. Der Anblick des Leidens und des in Ohnmacht gesunkenen Unglücklichen läßt Neoptolemos' besseres Selbst erwachen; dem wieder zu sich Gekommenen eröffnet er die Wahrheit, gibt aber dem die Fahrt nach Troja Weigernden den Bogen nicht heraus. Als er aber durch die Verzweiflung des Beraubten doch schwankend wird, springt Odysseus, der bisher im Hintergrund geblieben, ein. Seine Drohungen und Gewalttätigkeiten verstärken aber nur Philoktetes' Widerstand,

Digitized by Google

während in Neoptolemos' Seele die Scham über die Lüge und die Erwägung, in welche Lage er Philoktetes jetzt gebracht hat, den völligen Durchbruch des Guten bewirkt; er gibt den Bogen trotz äußerstem Widerstand des Odysseus heraus. Ein letzter Überredungsversuch scheitert an Philoktetes' Willensstärke; diese zwingt sogar Neoptolemos in ihren Dienst. Erst die Mahnung des verklärten Herakles, der Zeus' Ratschluß verkündet, vermag ihn zur Heeresfolge nach Troja umzustimmen.

So gewaltsam die „Lösung" des Knotens in diesem Drama demnach erscheint, ist sie doch ethisch motiviert. Daß „der tapfere Dulder aufs neue zu einem Helden der Tat werde"[80], kann unmöglich geschehen, indem Lüge und Gewalt über ihn siegt oder er, der stahlharte Charakter, sich überhaupt fremdem Menschenwillen beugt; dazu wird „Zeus' Ratschluß"[81] benötigt, und Herakles verkündigt ihn. Im übrigen jedoch gehört zu dem ethischen Gehalt des Stückes vor allem natürlich auch der Kampf, den Odysseus', des „listigen Ränkeschmiedes"[82] übler Einfluß[83*], Mitleid mit dem Unglücklichen, brennende Scham, den arglos Vertrauenden durch schnöde Lüge getäuscht zu haben, bittere Reue über die Beihilfe zu dem schändlichen Werk in Neoptolemos' noch bildsamer Seele führen, der aber schließlich mit dem Sieg des Guten über die unedlen Gewalten ausgeht. Und nicht zuletzt Philoktetes selbst: Ein auch nicht mit dem Schatten von Schuld belasteter Dulder[84*], ein im besten Sinne des Wortes kindlich einfältiger Mann, treuherzig, offen, ehrlich, arglos vertrauend, ehe er zum Mißtrauen getrieben wird, „dankbar für jede Wohltat nicht bloß Menschen, sondern selbst der leblosen Natur, die Guten liebend, die Schlechten hassend mit elementarer Kraft"[85], — „die ganze Größe des Mannes offenbart sich [freilich erst], wenn wir das Übermaß seiner Leiden und die Stärke seines Willens nicht jedes für sich betrachten, sondern beide miteinander verbinden und in Beziehung setzen". Wie grauenhaft müssen die Qualen sein, die er duldet, wenn er schreien und wimmern muß in einem Augenblick, wo ihm alles darauf ankommt, seine Schmerzen zu verhehlen, und wo er sichtlich seine Willenskraft aufs äußerste anstrengt, dies zu erreichen! Und umgekehrt: welche granitne Willensstärke muß es sein, die ihn selbst in solchen alles menschliche Maß übersteigenden Qualen, in solcher Entbehrung und hilflosen Verlassenheit die Gewißheit, von allem Übel befreit zu werden und unsterblichen Ruhm dazu zu ernten, darangeben läßt, solange diese Befreiung nur von der Bezwingung seines Willens durch andern menschlichen Willen abhängen soll! Daß er, ein frommer Mann, dagegen den Worten der Gottheit „nicht ungehorsam"[86] ist, stimmt vollkommen mit seinem sonstigen Charakter. Held im Leiden, steht er endlich doch nicht geringer als Held der Tat da; das Erhebende überwiegt auch hier entschieden das Niederdrückende der Tragik.

Auf die im *„Aias"* zutage tretende Hybris des Titelhelden, durch die er Athene beleidigt, auf die Strafe des Wahnsinns, die sie über ihn verhängt, so daß er gegen Hämmel anstatt gegen Menschen wütet, auf den Selbstmord, den er in Erkenntnis seiner grausigen Lächerlichkeit verübt, wird im Vergleich mit den übrigen sophokleischen Dramen noch zurückzukommen sein; bloß dies sei schon vorerwähnt, daß Odysseus in dieser Tragödie — als eine

Digitized by Google

fromme Idealgestalt voll verzeihender Milde und unbeirrter Gerechtigkeit in der Beurteilung und Behandlung der andern, auch seiner Feinde, als ein „weiser Mann"[87] gezeichnet ist:

„Ach, mich jammert sein,
obwohl ich ihm verhaßt bin. Welch ein Mißgeschick,
das seines klaren Geistes Blick umnachtet hat!
Und seh ich nicht in seinem Bild mein eignes Los?
Was sind wir Menschen? Alles, was auf Erden lebt,
ist nur ein Schein des Lebens, nur ein Schattenbild"[88],

so spricht er angesichts des Wahnsinnigen, nimmt die Moral des Stückes

„Bedenke das und rede nie ein freches Wort
des Übermutes wider eines Gottes Macht.
Erhebe dich nicht über andre, welche du
an Körperkräften oder Reichtum übertriffst,
Ein einz'ger Tag kann nehmen, was dein Eigen ist,
ein Tag es wiedergeben. Denk der Götter, Mensch!
Sie lieben nur den Weisen, Toren hassen sie."[89]

aus dem Munde der Athene entgegen und setzt die Bestattung des Aias gegen die sie verweigernden Atriden durch.

Desgleichen wird, was Sophokles mit den *„Trachinierinnen"*[90a] gewollt hat, erst aus der Gesamtanschauung des Dichters klar werden. Wir nehmen darum nur voraus, was schon aus der Sonderbetrachtung des Dramas mit Bestimmtheit hervorgeht: Nicht der im ganzen Stück bloß als ichsüchtig, roh und ungebärdig erscheinende Herakles steht im Mittelpunkte der Handlung. Daß etwa der Dichter die Absicht gehabt hätte, das furchtbare Los der Deianeira als Mittel zur Sinneswendung ihres Gatten darzustellen, ist ausgeschlossen. Herakles bleibt bei der Nachricht von Deianeiras liebevollem Irrtum und schrecklichem Tod fühllos, er denkt nur an die Versorgung seiner Geliebten Iole und an seine Verbrennung auf dem Oiteberg, wozu ihm sein Sohn Hyllos helfen soll. Die Heldin ist Deianeira selbst, mit ihrem harten Geschick der Frau, die — das einzige Mal in ihrem Leben und in der Angst eines liebedürstigen Herzens — „gefehlt, indem sie Gutes wollte"[91], unwissentlich gefehlt. Denn daß sie das Zaubermittel, Nessos' Blut, anwendet, um ihren ungetreuen Gatten wieder an sich zu fesseln, geschieht in völliger Harmlosigkeit: „In bösen Künsten freilich bin ich nicht geschickt und mag sie auch nicht lernen, denn ich hasse sie; doch kann ich siegen über meine Gegnerin durch diesen Zauber, meines Gatten Liebe mir erhalten durch dies Mittel, nun, so sei's versucht."[92] Daß sie, die doch nur sehr bedingt Schuldige, dem Herakles den peinvollsten Tod durch das ihn lebend versengende Nessosgewand bereiten und, gequält von seiner Qualen Kunde, verzweiflungsvoll durch eigne Hand noch vor ihm enden muß, — wir stehen hier von neuem vor der Frage: warum?, ohne sie schon beantworten zu können.

„Elektra" endlich, des Sophokles Tragödie vom Atridenfluch, sie steht wieder, wenigstens was die Hauptgestalt betrifft, aus sich selbst klar vor uns. Gleich „Oidipus auf Kolonos" ein „Seelendrama", ist in ihr nämlich vollends

Digitized by Google

die äußere Handlung[93*] „ganz und gar für die Person Elektras zugeschnitten: ihre einzelnen Phasen dienen nur dazu, die Seele der Heldin in wechselnde Beleuchtung zu rücken und durch jähen Wechsel entgegengesetzter Gefühle Stürme der Leidenschaft zu entfesseln."[94] Und welche Leidenschaft!

„Rache ist das Grundmotiv des Dramas und Elektra ihre Trägerin. Elektra ist der fleischgewordene Alastor; ihr Schrei nach Sühnung des vergossenen Blutes durchhallt das ganze Stück"[95], daraus muß es verstanden werden. Rache und Haß, der zu ihr treibt, finsterer, erbarmungsloser Haß, der sich, als Orestes Klytaimestra mit dem Mordstahl trifft, zu dem entsetzlichen Worte an den Bruder steigert: „Triff sie doppelt, wenn du kannst!"[96], Haß, der das Herz der Tochter des wilden, morderfüllten Pelopidenhauses „mit Geierklauen gefaßt" und verhärtet hat, Haß, der selbst ihre leidenschaftliche Liebe gleichsam überschattet: Agamemnon, der geliebte Vater, ist der zu Rächende, Orestes, der geliebte Bruder, der Rächer, den sie in ihm, da ihr sein angeblicher Tod kund wird, zuerst beklagt:

„Ich Arme, weh!
Orest, mein Liebling, ach, dein Tod traf mich zum Tod!
Du bist im Reich der Schatten, aus dem Herzen mir
die letzte Hoffnung reißend, die mir blühte noch,
daß du dem Vater und mir Ärmsten lebend einst
ein Rächer werdest kommen. Wohin soll ich gehn?
Ich steh' allein, des Vaters, deiner auch beraubt."[97]

Aber wie ist auch dieser Haß und die schließlich daraus erwachsende heroische Energie in ihr aufgepeitscht worden! Wer könnte es ohne die tiefste Bewegung hören, was sie sagt:

„Die Jahre fliehn, mit ihnen meine Hoffnung,
gebrochen ist alle Kraft des Lebens.
Finsteres Grämen verzehrt mich Verlassene.
Eltern dahin, und die Freunde verraten mich!
Sklavin und niedrige Magd in dem eigenen
Hause des Vaters, erbettl' ich das tägliche,
das karge Brot und muß
mich schämen meiner dürft'gen Kleidung!"[98]

Aber nicht genug damit —

„Kann ohne Klag' und ohne Gram
ein edles Weib den Jammer schaun im Vaterhaus?
O denket doch, wie schrecklich mir zumute ist,
wenn auf des Vaters Königsthron Aigisthos sitzt,
wenn dieser Mann des Vaters Königsmantel trägt
und wenn er an demselben Herd sein Opfer bringt,
an dem er meines Vaters Blut vergossen hat.
Und endlich noch des grausen Frevels Übermaß:
der blutbefleckte Mörder auf des Vaters Bett,
in meiner Mutter Armen! Kann ich Mutter noch
die freche Buhle nennen, die den Mörder liebt,
die, ohne Scheu vor aller Rachegeister Zorn,

Digitized by Google

dem wüsten Mordgesellen schamlos sich ergibt,
die, wie zum Spott auf ihre blut'ge Freveltat,
die Wiederkehr des Tages, da der beiden Hand
mir meinen armen Vater meuchlings niederschlug,
mit frohen Reigen feiert, welche monatlich
den Göttern, die ihr halfen, Dankesopfer bringt?
Das muß ich alles sehen und im Kämmerlein
zerfließ ich dann in Tränen, wenn sie jenen Tag
begehen, den sie Agamemnons Fest genannt;
dann schließ ich mich mit meinen heißen Tränen ein,
denn auch den Trost der Tränen gönnen sie mir nicht,
und sähe sie das edle Weib, das freilich nur
dem Namen nach ein edles ist, dann schmäht' sie mich:
Du gottvergeßne Dirne, starb denn dir allein
der Vater? Gibt's kein andres Leid auf Erden mehr?
Verdirb an deinem Jammer, daß dich ewig nicht
die unterird'schen Götter aus der Not befrein!
So schmäht sie unaufhörlich; hört sie aber gar,
Orestes werde kommen, fährt sie auf mich ein
und schreit mit blindem Wüten: das ist deine Schuld,
du hast es angerichtet, hast Orestes mir
gestohlen, hast ihn heimlich aus dem Haus geschafft.
Doch wisse, deiner Strafe sollst du nicht entgehn!
So schreit und bellt sie, während jener große Held,
ihr Bräutigam, an ihrer Seite steht und hetzt,
der feige Bube, dieser Schurke durch und durch,
der nur mit Weiberhilfe seine Schlachten schlägt.
Ich aber hoff' und harre, daß Orestes mich
erlösen soll, und meine Sehnsucht zehrt mich auf;
denn jede Hoffnung meines Herzens, sonst und jetzt,
mit seinem ew'gen Zaudern hat er sie zerstört." [99]

Und als er dann, der inzwischen Totgeglaubte, endlich heimkommt und sich ihr zu erkennen gibt:

„Wer hemmt meine Wonn' und Lust, da du mir
so unverhofft und plötzlich
zum Heil wiederkehrtest!
[Orestes: Du siehst mich hier, von eines Gottes Hand gesandt,
und seinen Willen auszuführen, bin ich hier.]
O größrer Freude noch
darf ich dann meine Brust öffnen, wenn Gottes Hand
dich geführt! Dankerfüllt seh ich jetzt
den Finger höh'rer Gewalten" [1] —

unter ihrem Schutze, in dem sie sich geborgen weiß, und nachdem sie noch ein brünstiges Gebet an Apollon gesandt, auf daß er „den Menschen zeige, wie Ruchlosigkeit gerechten Lohn empfange von der Götter Hand"[2], harrt sie des Todesschreis der Mutter, an der Orestes die Rache vollstreckt. Nur wer sich in den Religionskreis, in dem sie lebt, nicht einzufühlen vermag, kann auf sie, die selbst, als sie sich durch Orestes' Tod allein mit der Schwester zum Vollzug der Rache verpflichtet glaubt, vor dem Muttermord zurückschreckt, einen Stein werfen wollen. Schuld und Sühne, von ihnen ist auch

Digitized by Google

bei ihr in Sophokles' Auffassung nicht die Rede; die Tragik geht auch ohnedies an ihr — nicht an ihren verruchten Widersachern — zum Guten aus.

Überblicken wir diesen Reichtum mit Rücksicht auf eine etwa darin zutage tretende Grundanschauung, so finden wir uns zunächst in Verlegenheit. Der Gestalten sind zu viele und zu verschiedenartige. Dennoch können wir uns des Versuches nicht entschlagen.[3]

Wir knüpfen dabei vorerst wieder an die aischyleischen Vorstellungen von der dämonischen Betörung und dem Geschlechtsfluch an[4*].

Aias zieht seinen Wahnsinn durch Überhebung gegen die Götter, besonders Athene, herbei; Kreon bezeichnet sein Verhalten als „des törichten Herzens starrsinnige, totbringende Vergehen"[5]; ohne Zweifel hält Sophokles an der aischyleischen Auffassung fest, daß die dämonische Verblendung Folge freiwillig begangener Schuld und Mittel zur Bestrafung des Schuldigen sei.

Beim Geschlechtsfluch steht es anders. Für das Pelopidenhaus hatte Aischylos den Fluch auf die Geschichte der Atriden von dem thyesteischen Mahle[6*] bis zur Entsühnung des Orestes beschränkt, den Labdakidenfluch aber mit dem Wechselmorde der Brüder Polyneikes und Eteokles enden lassen; beides, „um das Fortwirken des Geschlechtsfluches in stetem Verfolge ethisch zu begründen"[7]: eine Blutrachefolge bis zum freiwilligen Verzicht der Erinnyen auf die Fortsetzung oder aber bis zum Tode der letzten männlichen Sprossen des Geschlechtes. Bei Sophokles fehlt dagegen anscheinend die ethische Begründung. Für Oidipus ist keine Rede von der Urschuld seines Geschlechtes, er selbst ist unschuldig; die in der „Elektra"[8] erwähnte Urschuld des Pelops[9*] hat keinen inneren Bezug zur Handlung des Dramas; sah Sophokles von der inneren Motivierung des Fluches aber durchaus ab, so konnte er auch Antigone noch als schuldloses Opfer des nun doch einmal auf dem Labdakidenhause lastenden Götterzornes darstellen; daß das Geschlecht (nach griechisch-patriarchalischen Begriffen) schon mit Polyneikes und Eteokles ausgestorben war, brauchte ihn nicht zu bekümmern: „Von alters her", so klagt der Chor mit Bezug auf sie, „seh' ich im Labdakidenhause Leid auf Leid der Dahingeschiedenen sich häufen, und kein Geschlecht bringt dem folgenden Geschlecht Erlösung, alle stößt sie ein Gott errettungslos hinab. Und so mäht denn auch jetzt, da über die letzten Wurzeln ein Licht sich zu breiten begann im Hause des Oidipus, diese wieder hinweg die blutige Sichel der unterirdischen Götter und der Rede Torheit und der Seele Wahnsinn."[10]

Immer mehr macht es also den Eindruck, als hätte Sophokles, was den Geschlechtsfluch anlangt, sich durchaus nicht von einem gewissen vulgären Verhängnisglauben ferngehalten, und dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man vergleicht, wie Aischylos einerseits und Sophokles anderseits den dem Laios gewordenen Orakelspruch mitteilen: „Dem Vater kam ein Seherwort vom Sitz des Gottes, sterben werd' er durch den Sohn"[11], heißt es bei diesem, „blieb' er kinderlos, retten würd' er seine Stadt"[12], bei jenem. Aischylos läßt mithin durch den Orakelspruch die freiwillige Mitwirkung des Men-

Digitized by Google

schen an der Erfüllung anerkennen[13*]; das sophokleische Orakel verkündet das Bevorstehende einfach als ein unabweisbares Verhängnis, redet wohl gar von einem bestimmten Zeitpunkt der Erfüllung[14*], es scheint also tatsächlich, Sophokles habe jenem Glauben gehuldigt und darauf einen großen Teil seiner Tragik aufgebaut.

Trotzdem ist es nicht so. Auch Sophokles erkennt gleich Aischylos durchaus an, daß „Zeus alles überwacht und beherrscht"[15]. Aber, wie insbesondere aus dem „Philoktetes", den „Trachinierinnen" und den beiden „Oidipus" hervorgeht, „besteht für ihn des Zeus Walten nicht mehr bloß darin, daß er dem einzelnen Unglück oder Lebenssegen gemäß seinem Handeln und Wandeln zuwägt, sondern die Gesamtheit der Sterblichen umfaßt Zeus mit vorsehender Weisheit in seinem großen Weltplane und ordnet den einzelnen ein in das Ganze, dessen sittliche Harmonie zu wahren der höchste Endzweck der göttlichen Weltherrschaft ist"[16].

Unter diesem Gesichtspunkte sehen nun aber freilich jene Orakel, jene Leiden Unschuldiger, jener „Mangel ethischer Begründung", jener Verhängnisglaube anders aus, als wenn man sie auf Grund einseitiger Betrachtung einzelner Stellen dem Sophokles aufmutzen wollte. Oder sind die Orakel nicht Ausdruck eben des Weltplanes, soweit er den einzelnen betrifft? Kann die Gottheit nicht diesem auch ohne Verschulden Leiden zusenden, die ihm nur darum allzu schwer scheinen, weil er die Absicht der göttlichen Vorsehung nicht zu durchschauen vermag? Hebt nicht anderseits die Gottheit den in unverdiente Trübsal Gestürzten wieder gnädig empor und führt ihn zur Verklärung? Ist, was so verhängt wird, nicht doch in höherem Sinne ethisch begründet, sobald nur der sittliche Wille der Gottheit anerkannt, wenngleich niemals voll erkannt wird? Hat sich dann der dem allgewaltigen Gott gegenüber von vornherein nichtige[17*] und fehlsame[18*] Sterbliche nicht voll frommer Demut in das Gottverhängte zu ergeben? Sind die „gottgesandten Zufälle (ek theón tychai dothéisai)"[19], wie Sophokles die Götterschickungen oder Gottgeschicke im Gegensatz zu dem übergöttlichen „Verhängnis (móira)"[20*] nennt, der Ausdruck blinder göttlicher Willkür, die mit den Menschen umspringt, wie es ihr eben gefällt? Bedeutet die sophokleische Gottergebenheit gegenüber einem keineswegs so aufgefaßten Gotteswalten nicht eine Vertiefung auch im Vergleich mit dem „durch Leiden lernen" des Aischylos, sofern dieses doch nur auf das Sichhüten vor Frevel und auf Erfüllung bestimmter Pflichten, nicht aber auf eine allgemeine religiös-sittliche Gesinnung geht? Rückt außerdem nicht die „tragische Ironie" noch in ein anderes Licht, als wenn man darin nur „das klug gewordene Schicksal seinen Witz an der Schwäche des Menschen üben"[21] sieht? „Unfreiwillige Irrung"[22], ist dies nicht ein höherer Gesichtspunkt, von dem aus auch sie sich in der sophokleisch-religiösen Grundanschauung vom vorsehungsmäßigen Walten der Gottheit verankert zeigt? „Durch Götterfügung gelangt der Mensch zu einem kritischen Wendepunkt seines Lebens, an dem er in voller innerer Freiheit [im Gegensatz zu der sein Handeln sittlich un-

Digitized by Google

frei machenden dämonischen Verblendung] handelnd durch die Beschränktheit seiner Erkenntnis wider Willen und sogar in edlem Wollen dem Irrtum verfällt. Aber die unfreiwillige Irrung befleckt nach des Sophokles Vorstellung auch nicht mit Schuld, und niemand hat das Recht, den also Gefallenen zu strafen; sie ist ein unverschuldetes Leiden, in das der Sterbliche unter Leitung der Götter stürzte: ‚in solche Leiden nun verfiel ich selber auch durch Götterführung', sagt Oidipus[23]. Mit dieser Vorstellung verbindet sich die tief religiöse Anschauung, daß der Sterbliche, indem er an jenem Wendepunkte das gerade Gegenteil des Beabsichtigten vollbringt, nur das längst von der göttlichen Weisheit Vorgesehene zur Reife bringt", — wir können nur beistimmen.

„Einordnung des einzelnen in das Ganze, dessen sittliche Harmonie zu wahren der höchste Endzweck der göttlichen Weltherrschaft ist", dies erscheint somit als die objektive, von der Gottheit bestimmte Seite der Sittlichkeit gemäß der Art, wie die Tragik in den Dramen des Sophokles gestaltet ist (und auch seine Auffassung der Schuld und Sühne fügt sich dem). Aber es ist doch schon in der bisherigen Darstellung durch den Hinweis auf die Gottergebenheit auch auf die subjektive, vom Menschen zu leistende Seite dieser Einordnung Bezug genommen worden, und diese, die menschlich-ethische Seite der Sache bedarf nun, was Sophokles betrifft, noch der ergänzenden Betrachtung.

Sophokles hat uns diese ziemlich leicht gemacht, indem er zunächst über die Innerlichkeit, die dem religiös-sittlichen Leben bei ihm eignet, keinen Zweifel läßt. Dem Selbstbewußtsein der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit mißt er besondere sittliche Kraft bei[24]; für den einer harten, leidensvollen Pflicht Genügenden weiß er keinen schöneren Lohn, als das Bewußtsein, daß seine Tat der Liebe wert sei[25*]; „war Wonne doch in diesen Leiden! freundlich erschien mir auch jedes Unfreundliche, da ich ihn lebend hielt in meinen Armen"[26], mit diesen Gefühlen blickt Antigone auf ihren Leidensweg mit Oidipus zurück. Es liegt ein Hang zum Mystischen in dieser tiefen Innerlichkeit des sophokleischen Charakters verwurzelt und spricht sich gelegentlich in einer für die heidnische Antike ganz einzigen Weise aus: „. . denn eine Seele, wenn sie Buße tut, genüget wohl für Abertausende, naht sie der Gottheit nur mit reinem Sinn"[27]. So wird denn auch aus der Gottesferne, aus der das Gebet noch bei Aischylos vernommen wird[28*], hier eine Gottesnähe, für die selbst das leise und stumme Gebet überflüssig werden kann: „Und alles andre, wenn es auch mein Mund verschwieg, eracht' ich, werde dir, dem Gott, nicht dunkel sein"[29], sagt Elektra am Schlusse eines Gebetes zu Apollon. Ja noch mehr: „Die Gottheit hört nicht nur das unausgesprochene Flehen der Sterblichen. Wer frommen, reinen Sinnes ist, in dessen Brust lebt auch die Stimme der Gottheit und leitet den unbewußt sich ihr Hingebenden, ob er es auch erst mit spätem Danke erkennt. Da Oidipus gehört, daß er ohne es zu ahnen in den Hain der Eumeniden gelangt, spricht er in seinem Gebete an sie den zuversichtlichen Glauben aus: ‚und

Digitized by Google

nun erkenn' ich, daß nur ihr es wart, die mich mit sicherem Wahrzeichen auf dem Wege her zu diesem Hain geleitet'[30]. So führt ihn später die innere Gottesstimme zu der Stätte, wo ihm der Tod beschieden: er, der blinde, welcher bisher der führenden Hand bedurft, wird nun selbst den andern ein Führer. ‚Und zu dem Ort nun führend geh' ich selbst voran', sagt er, ‚von keines Hand geleitet, wo ich sterben soll'[31], und: ‚seht, ich bin euch ein neuer Führer, so wie ihr dem Vater wart. Nun wandelt, rühret mich nicht an, nein lasset mich nur selbst den heil'gen Grabesraum ausfinden, wo nach Gottes Ratschluß dieses Land mich bergen soll'[32], so entzieht er sich der letzten irdischen Berührung"[33] und geht, ganz mystisch — „wie er schied, bleibt ein Geheimnis"[34] — völlig in die Abgeschiedenheit mit der Gottheit ein.

Hat Sophokles damit dem Unsterblichkeitsgedanken, dem er auch sonst nahe steht[35*], besonderen Ausdruck verleihen wollen? Es ist wohl unzweifelhaft: „Durch das Ganze zieht sich die in den Schleier des Wunderbaren gehüllte Vorstellung hin: Der durch herbe Lebensschicksale getroffene, aber demütig den Göttern vertrauende Sterbliche erlangt in einem jenseitigen Leben seligen Gottesfrieden, der ihm Ersatz für alles Überstandene bietet"[36], und „in diesem Jenseits findet [für Sophokles] die sittliche Weltordnung ihren Abschluß". Darauf deutet die freudige Zuversicht, mit der Oidipus in den Tod geht, von der Gottheit selbst hinübergeleitet, eben darauf das Wort, das der Chor ihm nachruft: „Ja, da so viel ohne Schuld über dich des Jammers kam, soll nun ein Gott auch gerecht dich erheben."[37]

Auf sittliche Genugtuung läuft also das jenseitige Leben für Sophokles hinaus, und damit verbindet sich — als reineres und edleres Motiv für das menschliche Handeln denn die Furcht vor der Strafe — die Motivierung der Handlung durch die fromme Pflicht im Hinblick auf das Jenseits. „In einem Schicksale, nicht einem guten, fand ich dich wandeln, doch in höchster Pflichten Übung trugst du dir davon den Preis mit frommtreuer Zeusverehrung"[38], sagt der Chor zu Elektra; „ein Herz voll Milde, das nur auf Gerechtes sinnt, wird eh'r als Scharfsinn überall das Wahre sehn"[39], „eine Seele, wenn sie Buße tut, genüget wohl für Abertausende, naht sie der Gottheit nur mit reinem Sinn"[40*], — die Stellen sprechen für sich selbst.

„Eine Seele, wenn sie Buße tut", dies führt auf eine letzte Form von Innerlichkeit, die bei Sophokles von sittlichem Interesse ist. „Fehlen wohl ist allgemeinsam gleiches Los der Sterblichen; wenn aber einer fehlte, steht er doch verlassen nicht von Rat und Glückeshoffnung, sucht er nur vom bösen Fall sich Heilung und beharret nicht in starrem Sinn. Des Eigensinns Verstocktheit wirkt verkehrtes Tun"[41], hier legt Teiresias alles Gewicht auf die Selbsterkenntnis des unrechten Beginnens und auf die daraus erfolgende Sinnesänderung. So hofft denn auch Polyneikes durch das offene Geständnis seiner Schuld Erbarmen bei dem Vater zu finden, indem er sagt: „Ich zeihe selbst mich meiner Missetat an dir und deinem Leben; sag' es nicht ein andrer dir. Jedoch, es teilt ja auch mit Vater Zeus den Thron für alle Schuld Erbarmen. Laß, o Vater, es auch dir zur Seite stehn."[42] Der treff-

Digitized by Google

lichste Zeuge aber ist und bleibt hier doch Aias, in dessen Seele wir vor seinem als Selbststrafe aufzufassenden Selbstmord eine „in sich vollkommen abgeschlossene Reihenfolge von Gemütszuständen“[43] sich abspielen sehen: „die unbezähmte Leidenschaft des beschimpften und in seiner Rache getäuschten Helden, das lebendige Bewußtsein, seiner Heldenehre genügen zu müssen, die Sorge des aus dem Leben Scheidenden um den unmündigen Sohn als den zukünftigen Träger des väterlichen Ruhmes, die Erweichung des rauhen Kriegerherzens und das Brechen des eisernen Trotzes“, das „Suchen der Versöhnung mit der erzürnten Göttin in Erkenntnis der eigenen Schuld“. So straft sich auch Oidipus, der objektiv Schuldlose und sich doch subjektiv durchaus schuldig Fühlende, in der furchtbarsten Weise selbst mit Beraubung des Augenlichtes, weil ihm dies als eine schwerste, einzig für seine Taten genügende Sühne erscheint: „denn sprich, mit welchen Blicken ich den Vater dort [im Jenseits] anschauen sollte, wie die unsel'ge Mutter, an welch beiden ich mehr, als die Angst des Todes büßt, verschuldete“[44]: „Aischylos, der uns ja an Klytaimestra und Orestes und dann noch im ‚Agamemnon‘[45*] ein Bild des strafenden Gewissens gibt, beschränkt noch die Tätigkeit desselben auf die Erregung von Furcht vor der göttlichen Strafe. Sophokles hingegen läßt das Gewissen zu reumütigem Anerkennen der eigenen Schuld mahnen, welches auf Erbarmen bei Zeus hoffen dürfe. Ist aber die Schuld eine schwerere, so ergreift auch das Gefühl derselben den Menschen um so mächtiger und treibt ihn an, die erzürnte Gottheit durch demütige Selbstbestrafung zu versöhnen.“[46]

Durch demütige Selbstbestrafung, d. h. unter demütig frommer Anerkennung der Abhängigkeit von der Gottheit. Doch ist dies nicht das einzige, was nach Sophokles zuletzt immer wieder als sittliche Forderung an den Menschen herantritt. Er hat nicht nur der Gottheit ihr Recht zu geben, sondern auch den Mitmenschen, indem er sich „dem gesellschaftlichen Verbande gegenüber in der Unterordnung seiner persönlichen Interessen unter die der Gesamtheit“[47] bewährt. Und zwar steht dabei, echt athenisch, die Volksgemeinschaft oder Vaterstadt (pátra) durchaus im Vordergrunde: „Gar nicht achtet“ Kreon „den, der Freunde höher schätzet als sein Vaterland“[48], Philoktetes muß schließlich doch auf Anordnung der Gottheit sein Handeln durch das Wohl der Gesamtheit bestimmen lassen, der er als Glied angehört (er muß zum Griechenheere zurückkehren, um die Einnahme Trojas zu ermöglichen), Aias geht ebensowohl durch seine Rachsucht gegenüber den Heerführern als durch seine Hybris gegen die Götter zugrunde.

Der „Hauptpunkt der Ethik“[49] ist eben für Sophokles doch „das harmonische Zusammenwirken aller sittlichen Kräfte, welche innerhalb des ganzen menschlichen Verbandes sich geltend machen; damit zu diesem Zwecke das Gleichgewicht zwischen der sittlichen Aufgabe der Gesamtheit und den sittlichen Bestrebungen des einzelnen Menschen gewahrt bleibe, muß dieser seinen Willen mit Bewußtsein in der sittlichen Idee des Ganzen aufgehen

Digitized by Google

lassen"; „Helfen ist dem edlen Mann, soweit ihm Kraft und Habe reicht, die schönste Pflicht"[50]; Macht und Bedeutung des Familien-, Geschlechts-, Freundschaftsverbandes hat Sophokles bei aller Höchstschätzung der Volksgemeinschaft doch auch voll erfaßt[51]; „nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" gewinnt bei ihm schon die Weite allgemein humaner Gesinnung; und — das ist das Wichtigste — alles das ist bei ihm abermals aufs innigste religiös gegründet: In der Ordnung der menschlichen Gesellschaft sieht er[52] das Spiegelbild der göttlichen Weltordnung und *darum* setzt er die Aufgabe jener in die Erhaltung der sittlichen Harmonie zwischen dem Ganzen und den einzelnen. Innige Wärme rein menschlicher Teilnahme geht bei ihm stets Hand in Hand mit dem Sinn für das rechtliche Gefüge des Ganzen und, nicht zumindest, mit der frommen Ehrfurcht für die Gottheit, die es gefügt.

c) Euripides.

Was die Götter auch betreiben, niemals ist es bös"[53], und: „wenn Götter etwas Böses tun, sind's Götter nicht"[54]; die beiden Fragmente, das eine aus dem „Thyestes" des Sophokles, das andre aus dem „Bellerophontes" des Euripides (etwa 481—406)[55*], beleuchten scharf den Gegensatz, der zwischen dem zweiten und dritten großen Tragiker des Griechentums in religiös-sittlicher Hinsicht besteht. So sehr ist Sophokles der von ihm als unbedingt sittlich einwandfrei geglaubten Gottheit hingegeben, daß er sich nicht den Schatten einer Kritik an ihr gestattet; Euripides sehen wir sein Leben lang „Fehde führen gegen eine Gottheit (theomachéin)"[56*], nicht mit der Faust, wohl aber mit Grübeln und „Klügeln (sophízesthai)"[57]; der Sophist in ihm kreuzt nur allzu oft die Wege des Dichters und des unbefangen Frommen.

Oder vielmehr: der letzte von den dreien kommt bei Euripides überhaupt nicht zum Wort.[58] Selbst wo er dazu auffordert, „nicht klügelnd mit den Göttern zu verfahren"[59], geschieht es doch in Verbindung mit einer allegorisierenden und rationalistischen Erklärung des Wesens und der Herkunft des neu anzuerkennenden Gottes (Dionysos) sowie mit Argumenten wie dem folgenden:

„Wär' auch jener, wie du sagst, kein Gott, so laß
als Gott ihn gelten: nimm ihn an, den schönen Trug,
daß Semele wirklich einen Gott geboren hat,
da dies mit Ruhm verherrlicht unsern ganzen Stamm."[60]

Die *„Bakchen"*, deren Held Pentheus sich dem Dionysoskult widersetzt und darob von seiner eigenen Mutter in bakchantischer Raserei zerfleischt wird, sind eben geradezu die Lebenstragödie des Euripides.

„Vergebens tastet Menschenwitz die Götter an!
Was uns gelehrt die Väter, was geheiligt hat
der Lauf der Mitwelt, nimmer stürzt ein Spruch es um,
und wär's der weisheitsvollste, tiefsten Geistes Frucht"[61],

Digitized by Google

so läßt sich Teiresias in diesem Drama vernehmen, auch der Chor empfiehlt da immer wieder die Zurückhaltung des Urteils über göttliche Dinge, und doch hat sie Euripides, der aus beiden spricht, zeitlebens nicht geübt. Übt er sie jetzt aus vollem Herzen des Denkers, der mit Überzeugung zum Volksglauben zurückkehrt?

Keineswegs. Teiresias und Kadmos, „die beiden Alten sagen es deutlich [genug]: Tanzen und schwärmen wollen sie wie die Jungen, ihr Alter vergessend[62]. Und welcher Lohn wird in den Chorliedern für dieses Verzichten auf Kritik und Forschung, für diesen frommen Glauben an den neuen Gott verheißen? ‚Froher Genuß des Weins', ‚ein Leben frei von Leid', ‚harmloser Genuß des Tages'[63]. Das sind die Ziele, die hier winken und denen der müde Dichter zustrebt. Für ihn handelt es sich also gar nicht um den Gegensatz von Forschen und Glauben, sondern um den von Forschen und Leben.. Ihm nahte ‚dunkler Gewalten Spuk'[64], das Alter. Da blickt er zurück auf sein Leben. Im Forschen und Dichten ist es ihm entschwunden, Mühe ist es gewesen und Kampf, er beschließt es im Ausland, in freiwilliger Verbannung. Bei dieser Abrechnung kommt er nun mit müdem Lächeln zu dem Resultat, daß er besser getan hätte, sein Leben harmlos zu genießen."[65] Aber ist dies wirklich sein letztes Wort?

Daß es dies sei, steht mindestens nicht außer Zweifel. „Als Euripides die denkmüden Strophen in den Chorliedern seiner ‚Bakchen' schrieb, die nach den Freuden des Tages hungern, da ging sein Herz wandern und suchte, was es versäumt und für immer verloren hatte. Mit seiner Ansicht über die olympischen Götter hängt das aber nicht so unmittelbar zusammen, wie man gewöhnlich annimmt; diese erschienen ihm noch ebenso klein, ebenso rachgierig, ebenso menschenähnlich im schlimmen Sinne, wie früher. Er bezweifelt nur, ob es von seiner Seite klug gewesen sei, sich so viel mit diesen Göttern zu befassen, ob er nicht besser getan hätte, die Freuden des Tages harmlos zu genießen. Eine Palinodie, wie sie z. B. Stesichoros zum Lobe der von ihm früher getadelten Helene gedichtet hat[66*], möchte man daher jenes Drama nicht nennen: es ist keineswegs der Widerruf alles dessen, was der Dichter erstrebt und gewollt hat. Keine veränderte Weltanschauung kommt hier zur Darstellung, sondern nur eine vorübergehende Stimmung oder Verstimmung. Nur zufällig ist dies Drama das letzte Wort unseres Dichters. Und vielleicht ist es gar nicht sein letztes, vielleicht ist es die ‚aulische Iphigenie', die ja auch in Makedonien entstand und die unvollendet auf uns gekommen ist, das Werk, bei dem unsern Dichter der Tod überraschte. Und wie ganz anders zeigt er sich uns in diesem Drama! Hier ist die denkmüde und resignierte Stimmung der ‚Bakchen' schon wieder verschwunden, hier werden wieder helleuchtende Ideale aufgestellt. Denn durch die freiwillige Hingabe ihres jungen Lebens lehrt die Heldin dieses Dramas, daß es höhere Werte gibt als die Ideale der ‚Bakchen', als ‚frohen Genuß des Weins' und ‚ein Leben frei von Leid'."[67]

„Willst du, daß ich dir süße Lüge sage oder herbe Wahrheit? Sag's! Du

Digitized by Google

hast die Wahl."[68] Mag diese Worte in einem verlorenen euripideischen Drama gebraucht haben wer will, aus ihnen spricht Euripides. Er sagt seinen Griechen die Wahrheit, nicht selten als Wahrheitsfanatiker, zunächst was die Götter und Helden Homers betrifft, der auch zu seiner Zeit noch als der Erzieher von Hellas galt. Und überhaupt die Götter und Helden, die von seinen Athenern immer noch verehrt werden! Apollon, der dem Orestes den Muttermord befiehlt; Zeus, der seinen Sohn Herakles verleugnet; Hera, die ihn rachsüchtig verfolgt; abermals Apollon, der der attischen Königstochter in der Pansgrotte Gewalt antut, der den Sohn des Achilleus im delphischen Tempel erschlägt, während er sich ihm sühnebietend naht; Aphrodite, die den Hippolytos aus gekränktem Ehrgeiz vernichtet; Dionysos, der den Pentheus mit List und Trug überwältigt; — sind das Götter? Iason, der die Medea verrät, die ihm doch das Leben gerettet hat; Admetos, der seine Alkestis für sich sterben läßt; Helene, die den Menelaos ihrem Buhlen zuliebe verläßt; Orestes, Menelaos und Hermione, die Andromache verfolgen und quälen; die Helden Homers insgesamt, wie sie im Epos geschildert werden; — kann man sie Helden nennen? Sind jene Götter nicht vielmehr nur im schlimmen Sinne menschenähnliche Wesen, jene Helden nur gemeindenkende, egoistische, schwache, sinnliche Menschen, intrigante und feige Naturen, Räuber und Mordbrenner, Alltagsmenschen im besten Falle? Als solche läßt sie denn auch Euripides über die Bühne gehen, dazu Odysseus als Demagogen, Kalchas als Schwindler, Oidipus als jähzornigen, törichten Greis, alle als gewalttätige, unkluge, kleine Menschenkinder, keine Heroen.

„In euren Fäusten, nicht in eurem Hirne liegt eure Größe, Griechen"[69], so läßt er in den *„Troerinnen"* durch Hekabe die siegreichen Achaierhelden schmähen, und er meint, bei den Griechen seiner Zeit sei es auch noch nicht anders. Denn warum muß er überhaupt diese Tragödie schreiben? Doch nur, weil — im Jahre 415 — die Athener wieder einmal zu einem Angriffskrieg, dem gegen Syrakus, rüsten, er aber ein warmer Freund des Friedens ist. „Singe mir, Muse, die Schrecken des Krieges, der Sieger und Besiegte verschlingt, die Roheit der Sieger und die Leiden der Besiegten", dies könnte[70] am Eingang dieser euripideischen Ilias stehen. In der Tat: „Am Zelte Agamemnons strömt hier alles Elend des Krieges zusammen. In fünf Szenen zieht es an uns vorüber, die keine andere dramatische Einheit haben als die unglückliche Troerkönigin Hekabe, die an allem, was vorgeht, leidend oder handelnd beteiligt ist.

Kassandra zieht hier vorüber, die fackelschwingend sich selber den Hochzeitssang der erzwungenen Vermählung singt und Agamemnon grausigen Untergang prophezeit; Andromache, die der Gefangenschaft und gleichfalls verhaßten Vermählung mit Neoptolemos entgegengeht, und der ihr Söhnchen Astyanax genommen wird, um von der Mauer Trojas hinabgestürzt zu werden; Helene, die um ihr Leben jammert und es von Menelaos bis zur Rückkehr nach Sparta gefristet erhält (ein tragikomisch-satirisch-pessimistisches Zwischenspiel); Talthybios mit der Leiche des kleinen Astyanax und deren Schmückung durch Hekabe; das Flammenende Ilions und die Klagen der gefangenen Troerinnen, bevor sie von den rohen Siegern fortgeschleppt werden.

Digitized by Google

Mit den Augen der Hekabe sehen wir, mit ihrem Herzen empfinden wir all dies bittere Leid, und der letzte Eindruck soll und muß sein: Abscheu vor dem Sieger und tiefes Mitleid mit den Besiegten und ganz besonders mit den Frauen und Kindern. Denn Euripides sieht hier die Welt vom Standpunkt der Frau aus, er stellt sich auf die Seite der Besiegten, der Notleidenden und Schwachen und ruft den stolzen Siegern zu: Sehet, das ist euer Ruhm, sehet, das ist euer Sieg! Homer sang den Ruhm der Männer, unserem Dichter ist der Krieg gegen Ilion, der durch die ehrwürdige Überlieferung der Heldenlieder seines Volkes geweiht war, ein Krieg wie jeder andere, ebenso schrecklich und ebenso verwerflich."

Aber hat nicht anderseits Euripides in der *„Iphigenie in Aulis"* später Homers Helden mit allem Zauber der Poesie umkleidet und den Angriffskrieg gegen Ilion als eine nationale Großtat, als den Erstling der Perserkriege gefeiert? Es ist nicht zu leugnen, daß panhellenische Begeisterung das Leitmotiv dieser Tragödie ist, daß der Dichter den Opfertod der Jungfrau für das große griechische Vaterland hat feiern wollen, und daß er Iphigenie die stolzen Worte sprechen läßt: „Es herrsche der Grieche und es diene der Barbare! Denn der ist Knecht und jener frei geboren!"[71] Doch vergesse man nicht, daß hier das Heimweh des in freiwilliger Verbannung am makedonischen Hofe lebenden Dichters mitspricht, und daß sein Hauptinteresse in dem Drama nicht an einer politisch-ethischen Tendenz, sondern an dem Charakter der Iphigenie haftet. Daß diese, anfangs keineswegs eine Heldenjungfrau[72*], schließlich in dem troischen Krieg nicht einen ungerechten Angriff, sondern die gerechte Vergeltung für den Raub der Helene sowie die Absicht erblickt, die hellenischen Frauen für alle Zukunft vor den räuberischen Barbaren zu schützen, und daß sie sich für diesen edlen Zweck opfern will[73]: auf diese Kraft der Umwandlung, die er wohl motiviert[74], kommt es Euripides an, und mit den Augen der umgestimmten Iphigenie ist nun natürlich das troische Problem gesehen. Der sich für das Friedensmoralprinzip einsetzende Philosoph tritt hier gegen den Dichter zurück, und sollte dieser wirklich der Kriegermoral das Wort geredet haben, wer will es ihm verargen, da noch heute so viel zum Preis des „gerechten" Krieges gesagt wird?

Indes ist auch dem nicht so: „In dir, o Jungfrau, schlägt ein heldenhaftes Herz, allein das Schicksal und der Göttin Wille krankt"[75], so läßt er an sehr bedeutsamer Stelle den Chor zur Heldin sagen, und auch sonst spricht er zweimal, durch Agamemnon und durch Menelaos[76], die Ansicht aus, man hätte den ganzen Krieg am besten unterlassen, denn es wäre weiser Männer würdiger gewesen, das schlechte Weib da zu lassen, wohin es gelaufen sei; eine im Munde „homerischer" Helden doch höchst sonderbare Anschauung, die darum wohl sicher auf die Rechnung des echten Euripides gehört. Dessen Stellung zu Homer, seinen Göttern und Helden, hat sich eben auch in diesem seinem wahrscheinlich letzten Werke nicht wesentlich geändert, der Schwindler Kalchas, der Demagog Odysseus hat hier genau so seine Stelle wie

Digitized by Google

die edle „ohne Widerwillen, aus eigner Wahl und ehrenvoll“[77] sterbende Heldin; der skeptisch-kritische Philosoph kommt neben dem Dichter noch reichlich zum Wort.

Er feiert — von „Hekabe“ und „Andromache“ dürfen wir vorläufig absehen[78*] — seine höchsten Triumphe in der *„Helene“*, der parodistischen Tragödie des Euripides, die man ebensowohl eine Komödie nennen kann. „Die neue Helene“ nennt sie Aristophanes[79] in seiner Parodie dieser Parodie, und neu ist es freilich, wenn die Buhle des Paris als ein Spiegel weiblicher Tugend, als eine zweite Penelope erscheint, die, von einem hartnäckigen Freier bedrängt, dem Gatten die Treue bewahrt. Gleichwie bei Stesichoros[80*] ist sie so freilich nicht das Trugbild, um das der trojanische Krieg geht, aber merkwürdig ist es doch, daß sie dem renommistischen Dummkopf, als der er auftritt und der er wohl schon vor der Trennung von ihr war, treu geblieben ist. Item, der ebenfalls „neue“ Menelaos findet sie, als sie sich von dem Schreck vor dem als schiffbrüchiger Bettler Ankommenden erholt und ihn erkannt hat, ganz geneigt, mit ihm, der dazu dummrohe Pläne ersinnt, ihren Bedränger zu überlisten und zu entfliehen, nachdem sie selber einen tauglichen Ausweg gefunden: Die derbe Verhöhnung der Odysseefabel — Menelaos ist ganz als Karikatur des listenreichen Odysseus gezeichnet — endet in Wohlgefallen für Helene und ihren Gatten, aber auch nicht, ohne daß dieser gleichwie der Gatte der Penelope unter deren Freiern, so er unter der ägyptischen Besatzung des Schiffes, auf dem sie entfliehen, berserkerhaft wütet. „Ihm aber, dem Menelaos, der umhergeirrt, gibt Götterhuld im Inselland der Seligen Wohnung: den Edlen grollen ja die Götter nicht, nur für gemeine Seelen ist das Ungemach“[81], — es bedurfte nur noch dieses Streiches mit der Narrenpritsche, um zu dokumentieren, wie mit voller Absicht Euripides da die ganze homerische Heldengesellschaft als das hinstellte, als was er sie sah: eine Farce.

Auch hier aber nicht etwa nur, um sie schlechthin zu verhöhnen. Es steckt auch in dieser teils graziösen, teils derb zufassenden Komödie ein gut Teil „Entrüstungsidealismus“[82], wenngleich man zugeben mag, daß er darin stark durch die Lust am Lächerlichen verdeckt ist. Rein tritt er aber wieder hervor — nicht im „Kyklopen“, den wir noch später[83*] charakterisieren werden, sondern in dem letzten der euripideischen „Homerdramen“, dem *„Rhesos“*[84*], in dem der Moralkritiker Euripides ganz offen seiner Empörung über Götter und Menschen der homerischen „Doloneia“[85*] Ausdruck gibt. Wie hier unter beständiger Beihilfe und in Gegenwart der Göttin Athene Schlafende getötet werden, das ist ihm nicht ein Heldenstück, sondern eine schimpfliche, feige Mordtat, für die aber im letzten Grunde nicht die Menschen die Verantwortung trifft, sondern die Göttin:

> „Doch dein ist, Pallas, alle Schuld an dem Geschick:
> Nichts hätt' Odysseus je, nichts hätte Tydeus' Sohn
> vermocht ins Werk zu setzen durch selbsteigne Kraft;
> nicht glaube du, daß etwas mir verborgen blieb!“[86] —

Digitized by Google

so rechtet die trauernde Mutter des ermordeten Rhesos, die Muse, im Namen des Dichters mit Pallas Athene.

Wie in den „Troerinnen" so im „Rhesos" und schließlich in allen seinen Homerdramen warnt Euripides sein Publikum vor der Moral der Götter und Helden des Epikers. Aber diese Dramen sind ja bei weitem nicht die einzigen, die wir von ihm kennen, und wir dürfen erwarten, daß dieser reiche Geist uns auch sonst noch manches bietet, was über die Dramatik seiner Vorgänger hinausgeht. Tatsächlich sind es außer den bereits behandelten „Bakchen"[87] nicht weniger als fünf teils Dramengruppen teils Einzeldramen des Euripides, die noch unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten sind.

Zuerst die Dramen, die das Problem der Entsühnung des Orestes zum Gegenstande haben. Ein altes Problem der Dramatik also, aber wie geht es Euripides in seiner „Elektra", seiner „Iphigenie auf Tauris" und in seinem „Orestes" an!

„*Elektra*" zunächst, sie ist geradezu eine Streitschrift gegen Sophokles, und mit aller Entschiedenheit gibt Euripides dem Stück eine Tendenz, die der des sophokleischen Dramas direkt entgegengesetzt ist. „Ein Gott befiehlt keinen Muttermord", so steht hier der Denker Euripides dem Mythos gegenüber: Orestes äußert zu seiner Schwester den Zweifel, ob denn wirklich Apollon das Orakel gegeben, und nicht etwa der Alastor, der Fluchgeist des Hauses, der nur die Gestalt des Gottes angenommen und vom heiligen Dreifuß herab das Schreckliche befohlen[88]. Aber bleibt demgegenüber doch die mythische Tatsache bestehen, daß der Gott den Befehl gegeben habe, so kann es für unsern Dichter nur ein törichter Befehl sein. Das betont er denn auch aufs schärfste: der Gott hat einen unweisen Spruch getan, dessen er sich schämen muß, dies hallt uns aus dem Munde aller im Drama auftretenden Personen und am Schluß noch aus dem des deus ex machina immer wieder entgegen. Außerdem aber zeichnet Euripides seine Titelheldin ganz anders als Sophokles. Von der Mutter, die ihr so das Leben rettet, an einen armen Bauersmann verheiratet, auch nachher freundlich von ihr behandelt, ist sie ihr eigentlich Dank schuldig. Aber gerade auf diese ihr bekannte freundliche Gesinnung der Mutter baut sie ihren Racheplan. Sie lockt die Nichtsahnende durch Trugbotschaft zu ihrer Bauernhütte, in der bereits Orestes und Pylades warten, um sie an der Seite ihres schon gefällten Buhlen zu ermorden; sie weiß der Verteidigung der Verbuhlten, sie sei damit nur dem schlechten Beispiel Agamemnons und Kassandras gefolgt, nichts entgegenzusetzen; sie lädt sie mit Worten entsetzlichsten Hohnes[89*] in die Hütte ein, sie beteiligt sich an der Ermordung der Mutter nicht nur mit wilden Worten, sondern mit wilder Tat; jeder Spur von Liebe ist ihr Herz bar, unmenschlich ist sie in einem Grade, der einer Steigerung schlechthin nicht mehr fähig ist. Was soll es dann, wenn sie, die Teufelin, unmittelbar nach der Tat doch gleich Orestes, der sich seiner schweren Schuld bewußt ist, unter lautem Wehklagen haltlos zusammenbricht und die lebhafteste Reue empfindet? Wir können nichts anderes sagen, als daß auch hier Euripides den Mythos hat

Digitized by Google

ad absurdum führen wollen, und daß er es erreicht hat, indem er die Kontraste aufs äußerste zuspitzte. Denn wir dürfen weiterhin nicht vergessen, daß bei ihm in der „Elektra" noch zwei Personen auftreten, die Aischylos und Sophokles nicht haben, ein alter, treuer Diener des Hauses und der bäuerliche Gatte der Elektra, beides tüchtige, sympathische Menschen, besonders der letztere höchst feinfühlend, rücksichtsvoll und edel, ein wahrer Spiegel der Tugend. „Wie kann nun in einer Welt, in der so feinfühlende Menschen leben wie der Landmann, so liebenswürdige wie der Alte, wo so moderne Gedanken erklingen, wie sie der Dichter verlauten läßt, wie kann in dieser Welt eine so rohe Tat aus prähistorischer Zeit finsterer Blutrache als etwas ganz Selbstverständliches verübt werden? Die ganze Absurdheit dieser Tat wird durch ihre Stillosigkeit sofort klar, und das ist natürlich die Absicht des Dichters."[90] Denn, dessen müssen wir uns freilich bewußt sein, „Euripides mißt [hier eben durchaus] die Gestalten des Mythos mit seinen eigenen Begriffen von Gut und Böse, unbekümmert darum, daß ihre Begriffe ganz andere gewesen sind".

Doch hat ihn diese Behandlung des Orestes-Entsühnungsproblems offenbar nicht dauernd befriedigt: er sucht nach der negativen Lösung in der „Elektra" eine positive in der *„Iphigenie auf Tauris"*, allerdings wieder mit einer polemischen Spitze, diesmal gegen Aischylos.

Dieser hatte Orestes vom Areopag mit Stimmengleichheit durch den Stichentscheid der Athene freisprechen lassen. Eine solche nur passive Beteiligung des zu Entsühnenden genügt Euripides nicht. Er läßt daher bloß einen Teil der Erinnyen sich der Areopagentscheidung fügen, den andern aber Orestes weiterverfolgen, und gewinnt so die Möglichkeit, ihn mit einem neuen Spruch Apollons nach Tauris zu senden: er soll das angeblich einst vom Himmel in den dortigen Artemistempel gefallene Holzbildnis der Göttin nach Attika bringen, auf daß ihm Erlösung werde. „Weiter wurde mir nichts offenbart"[91], sagt er selbst, und tatsächlich ergibt sich der tiefere Sinn des Orakels erst aus der Handlung des Dramas: Es geht um nichts Geringeres, als daß der barbarische, Menschenopfer heischende Kult der Artemis auf Tauris durch Orestes' Tat aufgehoben und dessen milde, symbolische Form in Attika eingerichtet werden soll[92*], die der Dichter bei dieser Gelegenheit verherrlicht. Wie barbarisch jener, einer „nur dem Namen nach edlen Göttin"[93] geweihte Kult ist, wird nämlich besonders dadurch eindringlich gemacht, daß die wirklich edle Iphigenie, gezwungenermaßen deren Priesterin, durch ihr „fremdenmordend Amt"[94] in die furchtbare Lage gebracht wird, ihren eigenen Bruder, obzwar unwissentlich, opfern zu sollen. Kann es den „großgezeichneten Seelenadel"[95] einer der „wirkungsvoll edelsten Heldinnen der attischen Bühne" ernstlich trüben, daß sie den Erkannten samt Pylades und sich durch verhältnismäßig unschuldige List rettet? Da sie doch zugleich Orestes' Mordplan gegen den sie in ihrem Amt haltenden König Thoas abweist[96*] und sich im übrigen vor allem auch um der andern willen

Digitized by Google

zu retten gedenkt? Denn wie sagt sie doch zu dem Chor hellenischer Frauen, der ihre Planungen mit Orestes mit angehört hat?:

„O liebste, beste Frauen, euch vertrau' ich jetzt:
Mein ganzes Schicksal ruht auf euch, mein Wohlergeh'n
und mein Verderben, mein Verlust des Vaterlands
und teuren Bruders samt der liebsten Schwester dort!
Und erst als Eingang meiner Rede sag' ich dies:
Wir sind ja Frauen, Herzen gegenseitig voll
Mitleiden, zuverlässig in gemeiner Not!
O seid verschwiegen, unterstützet unsern Plan
der Flucht: die schönste Tugend ist Verschwiegenheit!

Ihr seht ja: dreier engverbund'ner Menschen harrt
ein Los: der Heimat Wiedersehen oder Tod!
Gerettet[97*] rett' ich dich sodann nach Griechenland:
du teilst mein Glück! Bei deiner Hand beschwör' ich dich,
und dich, und bei der trauten Wange fleh' ich dich
und deinen Knie'n, und was daheim dein Liebstes ist!
O sprecht! o redet! wer von euch versagt mir dies?
Wer sagt es zu? wenn ihr es nicht gewähret, dann
bin ich verloren und mein armer Bruder mit!“[98]

Ist sie nicht zuvor[99*] sogar bereit, sich selbst zu opfern, wenn nur der Bruder dadurch gerettet wird?:

„Mein eifrig Streben, Bruder, ging, schon eh' du kamst,
nach deinem und des Vaterlandes Wiedersehn;
ich will was du willst, dich erlösen aus der Not
und, ohne Groll um meine Tötung, wiederum
aufrichten unser ganz zerrüttet Vaterhaus.
So halt' ich meine Hände rein von deinem Blut
und rette unser Ahnenhaus: nur bangt mir, wie
man will die Göttin täuschen und den Herrscher, wenn
das Bild vom Marmorsockel wird verschwunden sein.
Ich kann ja sterben! Warum sollt' ich's nicht?
Zwar wenn zugleich sich beides glücklich fügen will,
das Bild und mich auf schöngewölbtem Steuerbord
zu entführen, wär's ein schön und rühmlich Abenteur:
doch wenn man drauf verzichten muß, so sterb' ich gern,
und du, das Deine ordnend, kehrest glücklich heim.
Nein, ich entzieh' mich, wenn ich auch drum sterben muß,
nicht deiner Rettung: denn ein Mann wird schwer vermißt,
wenn er dem Haus stirbt, doch ein Weib bedeutet nichts.“[1]

Steht sie nicht dadurch ihrem Bruder an Edelmut völlig gleich, der darauf erwidert:

„Ich werde nicht dein Mörder und der Mutter sein:
es ist genug an ihrem Blut: ein Herz mit dir,
so teil' ich lebend oder sterbend gleiches Los!
Ich führ' dich, wenn ich anders selbst entrinne hier,
nach Hause, oder bleib' im Tod mit dir vereint.“[2] —?

Oder Pylades, dem „das Leben eine Schmach“[3] ist, wenn der Freund ihm stirbt? Und wiederum Orestes, der sich bewußt ist:

Digitized by Google

„Was dir zum Vorwurf und Verdruß gereichen kann,
das wird's auch mir sein, töt' ich dich, der meine Not
half tragen"[4] —?

Es braucht kaum eines Wortes mehr, um die inneren Schönheiten aufzuzeigen, die gerade dieses Werk des Euripides im reichsten Maße auszeichnen: was dabei an List und Gewalt der heroischen Vorzeit mit unterläuft, dient durchaus nur als Folie der Charakterzeichnung und wird vom Dichter, je nachdem, gemildert oder abgewiesen. Abgewiesen natürlich insbesondere da, wo es darauf ankommt, die milde Tendenz des Ganzen deutlich herauszuarbeiten: so wird auch Artemis schon anfangs als blutgierige Barbarengöttin durch Iphigenie scharf verurteilt, um am Schlusse, durch Orestes' Verdienst, in Griechenland als eine Gottheit hervorzutreten, die nur noch symbolische Blutopfer fordert.

In der „Iphigenie auf Tauris" hatte so Euripides eine Lösung des Orestesproblems gefunden, die sowohl der Gesittung seiner Zeit aufs beste genügen konnte als auch im Einklang mit dem von ihm zum Teil selbst geschaffenen Mythos stand, den er darum diesmal kaum zu kritisieren hatte. Aber er mochte meinen, in diesem Drama nun doch allzu „fein säuberlich mit dem Muttermörder umgegangen zu sein, mit heroischem Pomp und Schmuck, mit Orakelsprüchen und Kultgebräuchen auch er das Unmenschliche der Tat überkleidet zu haben"[5]; kurz, er versucht in seinem „*Orestes*" noch eine dritte Lösung, indem er kritisch auf Sophokles' „Elektra" weiterbaut. Und läßt dabei in dem ernsten Teil des Dramas tatsächlich alles verschwinden, was an Sagen- anstatt Wirklichkeitsmenschen gemahnen könnte.

Zunächst entläßt er Orestes nicht wie Sophokles mit der Aussicht auf Straflosigkeit zufolge der Erfüllung von Apollons Gebot, sondern betrachtet ihn und Elektra als Geächtete, über die von der argivischen Volksversammlung als über Muttermörder Gericht gehalten werden soll. Zudem ist Orestes, da er am Scheiterhaufen Klytaimestras ihre Gebeine in die Aschenurne sammeln wollte, in schwere Krankheit gefallen, die ihn todesmatt aufs Lager wirft, von dem er sich von Zeit zu Zeit von grausigen Visionen gejagt zu wilden Reueklagen erhebt. Das sind die Erinnyen in euripideisch-aufgeklärter Form, keine Rachegeister wie bei Aischylos und noch in der „Iphigenie auf Tauris", nein, nur das eigene, den Orestes verurteilende Gewissen, das ihn zu Elektra also sprechen läßt:

„Ich glaube, selbst mein Vater, hätt' ich Aug' in Aug'
ihn drum befragt, ob ich die Mutter morden soll,
er hätte mir mit heißem Fleh'n das Kinn erfaßt,
doch ja zum Muttermorde nicht den Stahl zu ziehn,
weil doch er selbst zum Lichte nimmer wiederkehr'
und mir, dem Armen, solches Weh verhänget sei."[6]

Aber auch vor der Familie der Gemordeten findet er keine Gnade:

„Denn als Agamemnon seinen Geist verhaucht, aufs Haupt
von meiner Tochter mit dem Beil geschlagen, — wohl
ein schmählich Werk, ich will es nicht rechtfertigen! —

Digitized by Google

da mußt' er vor ein tadelloses Blutgericht
die Mörder stellen, und die Mutter aus dem Haus
entfernen, Mäßigung üben statt Verwegenheit;
so war die Bürger- und die Kindespflicht erfüllt!" [7] —

so meint Tyndareus, Klytaimestras Vater, nennt Orestes ein „frevles Haupt"[8], seine Tat unsinnig, und fordert Menelaos auf, ihn, der sich mit Gründen wie Aischylos' Apollon[9*] wegen des Muttermordes verteidigt, „zu Tode steinigen zu lassen durch die Bürgerschaft"[10].

In der Tat findet ihn endlich, nachdem auch Strophios, Pylades' Vater, ihn scharf verurteilt, die Volksgemeinde von Argos zusamt Elektra schuldig: ihm und ihr soll die Wahl der Todesart freigestellt sein, aber noch vor Sonnenuntergang müßten sie beide sterben, wenn nicht jetzt — die Komödie einsetzte, und zwar durch die Rückkehr zu den „Sitten" der Heroenzeit, die Überlistungskomödie, die zu der Rettung der Geschwister führt.

Vorerst ist es freilich nur ein Racheplan, den das angesichts der Verurteilung zum gemeinsamen Selbstmord entschlossene Geschwisterpaar noch ausführen will: die „rühmliche"[11] Ermordung der Helene, die Pylades rät, damit das „unsittsame Weib", der Tod so vieler Griechen, büße, für seine Mörder dagegen „um Glück und Segen gebetet" werde, ferner damit Orestes Muttermörder nicht mehr heiße, sondern, umgetauft, der Jüngling, der Helene schlug, die Vielfachmörderin", vor allem aber, damit er, wenn er schon „seinen Geist aufgeben muß, doch sterbend seinen Gegner züchtige", daß dieser, Menelaos, der „ihn elend machte, selbst mitweine auch". Aber Elektra, der dies alles sehr recht ist, weiß noch weiteren Rat, indem sie zu Orestes spricht:

„Wenn nach Helenes Fall Menelaos dir droht
und mir und diesem [Pylades] — denn wir steh'n für einen Mann —,
droh' ihm den Tod der Tochter an, und halt' dabei
scharf auf der Jungfrau Nacken dein gezücktes Schwert.
Gewährt er dann, des Mädchens Tod zu wehren, und
Helenes Fall im Haus erblickend, Rettung dir,
so gib die Jungfrau in des Vaters Hand zurück;
doch strebt er dich zu töten, seiner Zorneswut
nicht Meister, dann zerhaue du des Mädchens Hals!
Mich dünkt, er wird, und tobt' er anfangs noch so sehr,
geschmeidig werden nach und nach: denn weder kühn
noch tapfer ist er. Diese Schutzwehr hab' ich euch
zur Rettung anzugeben. Meine Red' ist aus." [12]

Helene wird nun freilich durch Eingreifen der Götter vom Tode gerettet, sonst aber gelingt der Plan des „Mädchens, dem ein männlich Herz im Busen schlägt"[13]: Menelaos — es endet wieder wie eine Farce — verlobt auf Befehl des durch seine Not herbeigerufenen deus ex machina Apollon Hermione mit Orestes, sieht der Hochzeit mit einer andern Frau anstatt der entrückten Helene entgegen, während Orestes den Pylades mit Elektra zu verloben hat, beides ebenfalls auf Apollons Geheiß; und auch der Fall „Muttermord" wird sich in Wohlgefallen auflösen, ohne daß es dazu einer weiteren

Digitized by Google

Bemühung als einer Reise nach Athen bedarf; denn also läßt sich nun der Gott zum Schluß vernehmen:

„Du, Orest,
mußt deiner Heimat Grenzen mit dem Rücken sehn
und wohnen in Parrhasierflur auf Jahresfrist.
Dort wird zum Angedenken deines Banns ein Staat
Orestesburg sich nennen im Arkaderland.
Von da zur Stadt Athenes wandernd, wirst du vor
Gericht dich stellen um vergoss'nes Mutterblut
den dreien Eumeniden. Götter werden dir
am Areshügel pflichtgetreusten Spruch verleihn
als Rechtsverwalter, wo du losgesprochen wirst ...
Den Thron in Argos, Menelas, behält Orest;
Geh heim und herrsch' in deinem Spartiatenreich,
das deiner Gattin Morgengab' ist, die bisher
dir tausend Nöten fort und fort bereitet hat.
Orestens Handel mit den Bürgern schlicht' ich selbst,
ich, der ihn auch zum Muttermord getrieben hat.“ [14]

Wozu das Possenspiel? Es wird wohl wieder nur dazu da sein, um zu sagen: dahin gerät man, wenn man wie Sophokles sich gänzlich dem Mythos gefangen gibt und „den Atridenstamm nach unsäglichem Leid zur Freiheit endlich empor sich ringen“ läßt[15*] — durch Muttermord, der ungestraft bleibt, nur weil ihn ein Gott befahl. Nach Euripides' wahrer Meinung hätte das Stück mit Orestes' und Elektras Verurteilung durch die Argiver enden können und müssen.

„Bestialisch und bluttriefend“ ist und bleibt eben für Euripides der Mythos vom Muttermord Orestes' doch: „ich fechte für Gesetz und Recht so sehr ich kann, und stelle dieser tierischen Blutrache mich entgegen, welche Stadt und Land verderben muß“[16], diese Worte des Tyndareus sind doch des Dichters letztes Wort in dieser Sache. Unnötig grausam erscheint ihm auch der Mythos vom Vaterfluch, der in des Aischylos „Sieben vor Theben“ eine Rolle spielt. Demgemäß nimmt er in den „*Phönikerinnen*“[17*] dazu Stellung.

„Zeus, der du wohnst im weiten, lichten Himmelsraum, errette uns, schenk' meinen Söhnen Eintracht! Sofern du weise, kannst du doch nicht immerdar denselben Menschen lauter Unglück dulden sehn“[18], so betet Iokaste und tritt dadurch in scharfen Widerspruch mit dem von Oidipus gegen Eteokles und Polyneikes geschleuderten Fluch, den sie „höchst gottlos“[19] nennt. Es ist kein Zweifel, auf wessen Seite Euripides steht: Die Söhne haben den Vater durch Mißachtung gereizt, gewiß; aber als Vater hat er mit seinem Fluche, der Zwietracht zwischen sie sät, doch wider die Natur gehandelt, und der Wechselmord der Brüder fällt auf ihn zurück und auf das „Geschick (tyche)“, das ihn „krank“ gemacht und so zu dem grausenvollen Fluch gebracht hat[20]. Denn es sind auch hier wieder keine Heroen des von ihm so gründlich kritisierten Mythos, die er auf die Bühne stellt, sondern „aus der Heldentragödie ist hier ein Familienstück geworden“[21], in dessen Rahmen es schier unbegreiflich erscheint, wie „so etwas passieren kann“. Iokaste und

Digitized by Google

Antigone pflegen den blinden Greis; Polyneikes, der zur Unterredung mit Eteokles in die Stadt kommt, hegt den herzlichen Wunsch, Vater und Schwestern sehen zu dürfen; Oidipus versucht, sich aus Reue über den Fluch, der den lieben Sohn in die Verbannung trieb, selbst zu töten; Polyneikes, gut und weich, verzeiht sterbend dem Bruder; Eteokles stirbt mit Tränen im Auge, da er der Mutter nicht mehr anders seine Liebe zu erkennen geben kann; Oidipus liebt nicht nur den einen Sohn, sondern klagt über beide in gleicher Weise; sie lieben einander eigentlich alle; — es sind eben Durchschnittsmenschen, einer schroff-heroischen Aufrechterhaltung der Gegensätze durchaus nicht gewachsen, und sie sollen es sein, auf daß der Mythos ad absurdum komme, der nach Euripides die Menschen doch nur „krank" macht.

Daß dem so ist, lehrt vollends der *„Herakles"*, in dem die These „das Heldentum der starken Faust, es hält im Unglück nicht stand, da wird auch aus dem Heros ein schwacher Mensch"[22] durch die andere ergänzt wird: „das ist Menschenadel, der seine Schickung ohne Murren trägt"[23]. Ganz klein wird hier zunächst der erste Held in Hellas vor die Zuschauer des Dramas hingestellt; so tief hat ihn das Unglück gebeugt, so sehr hat er alle Heldengröße abgelegt, daß sein Freund Theseus ihm vorwurfsvoll sagen muß, durch sein weibisches Klagen verleugne er den Helden Herakles. Er ist eben bis dahin rein auf das alte Heldentum der körperlichen Kraft gestellt, und als sich diese im wahnsinnigen todbringenden Wüten gegen die eigenen Kinder und die eigene Gattin selbst übersteigert hat, da weiß er verzweifelnd wieder nichts als Gewalt gegen sich selber: Selbstmord. Erst als der Athener Theseus ihm mit dem neuen Heldentum des Geistes entgegentritt, der Seelengröße im Unglück und dem Ideal der einfachen Pflichterfüllung, da erwacht auch in ihm, zu dem der Freund tritt, wie er an den Säulenstumpf gelehnt sich das Antlitz in Gram verhüllt hat, jenes neue Heldentum: „Ein Tor, dem seine Schätze, seine Stärke ein höher Gut sind denn ein treuer Freund"[24], — er geht mit Theseus nach Athen, einem neuen Leben entgegen.

Als guter Sohn Athens zeigt sich Euripides schon durch die Ausgestaltung des Gegenspielers im „Herakles". Er tut es auch und vielleicht noch mehr in den Dramen, die er besonders der Lokalsage seiner Vaterstadt gewidmet hat, und von denen drei auf uns gekommen sind: Die *„Herakliden"* haben zum Leitmotiv: „Athen allein ist die Zufluchtsstätte der Schwachen und Bedrängten in Hellas"[25], denn „das mächtige und freie Volk der Athener liebt den Frieden, solange es ihn in Ehren haben kann; wenn es freilich Krieg führen muß, dann ist es stark in seiner gerechten Sache, im Siege aber großmütig gegen den überwundenen Feind"; desgleichen die *„Hiketiden"* oder „Der Mütter Bittgang"; freilich ist es ein Idealbild, das Euripides in den Schwesterstücken entwirft, nicht um der athenischen Eitelkeit zu schmeicheln, sondern auf daß seine Mitbürger es lieb gewinnen und ihm ähnlich zu werden streben. Tiefe Friedenssehnsucht und -liebe geht insbesondere durch

Digitized by Google

die „Hiketiden", in beiden Dramen unterläßt er jede Kritik an Göttern und Menschen, sie sind völlig positiv.

Etwas anders wieder ist *„Ion"*, das dritte der Athenerstücke, beschaffen. Daß der Knabe Ion, der Stammvater der Ionier, nicht den Fremdling Xuthos zum Vater hat, sondern aus dem reinen Blute der Erechthiden entsprossen ist, soll darin gezeigt werden, und dieser attische Autochthonenstolz durchdringt es ganz, bis auf eine einzige Stelle, wo Xuthos sagt: „Aus der Erde wachsen die Kinder nicht"[26]. Und er hat ja schließlich recht damit, besonders mit Bezug auf Ion, der durchaus nicht, wie er es für möglich hält, „die Erde zur Mutter hat", sondern die Frucht der Vergewaltigung ist, der Erechtheus' Tochter Krēusa durch Apollon anheimgefallen war. So geht denn Euripides auch hier mit dem sogar die Autochthonie des attischen Königshauses fälschenden Gotte wieder scharf ins Gericht. Ion sagt selbst:

„Aber Phoibos muß
ich tadeln. Unbegreiflich! Jungfrau'n nötigen
und dann verlassen! Kinder erzeugen insgeheim
und sterben lassen! Laß du das! Du hast die Macht,
so üb' auch Tugend! Strafen doch die Götter auch
an Menschen Ungerechtigkeit und Missetat:
ist's billig, daß ihr, Sterblichen Gesetz und Recht
vorschreibend, selbst der Übeltat euch schuldig macht?
Wenn ihr (ich setze nur den Fall, der nicht geschieht!)
für jede Notsucht Buße geben wolltet uns,
du und Poseidon und der Himmelskönig Zeus,
ihr leertet, Unrecht büßend, eure Tempel aus.
Rennt eu'r Begehren vor der Überlegung her,
so tut ihr unrecht: Menschen darf man fürder nicht
mehr tadeln, wenn sie bösem Beispiel folgen, das
die Götter geben, sondern ihre Lehrer, euch!"[27] —,

und aus ihm spricht der Dichter. Gleiche Moral für Menschen und Götter! Es gibt keine Herrenmoral; was unter Menschen Schande ist, das soll auch dem Gott nicht ungestraft hingehen, vor allem, wenn es sich um das Verhältnis zur Frau handelt. „Der Frauen Stand ist Männern gegenüber hart, und unter'm Haufen schlechter Frauen müssen auch die guten leiden, so ist unser Los betrübt"[28], Krēusa sagt es; „ihr Dichter wohltönigen Sangs, die in verleumdenden Liedern so viel erzählen von ungetreuem Frauensinn und unerlaubter Liebe, seht, wie die weibliche Treue siegt ob falscher Männer Buhlschaft; nun muß übeler Leumund und Widerruf des Gesangs die Männersünden strafen"[29], der Chor der Frauen Krēusas bestätigt es; Euripides sieht hier die Welt mit den Augen der Frau.

Er sieht sie auch so in den Dramen, die man insbesondere als seine „Frauentragödien"[30] bezeichnen darf, und die die letzte Gruppe der uns erhaltenen Stücke bilden, in „Alkestis", „Medea", „Hippolytos", „Hekabe" und „Andromache".

Zunächst also, um die gewissermaßen an Doppelhandlung leidenden Werke vorauszunehmen, *„Hekabe"*, worin das Drama von der Opferung der

Digitized by Google

Polyxena und das von der Rache an Polymestor nur äußerlich durch die Gestalt der Hekabe zusammengeschlossen ist und darum jeder der Frauencharaktere gesondert hervortritt: die sanfte, edle, im Leiden heroische Polyxena, Hekabes Tochter, und Hekabe selbst, die wild und dämonisch den Tod des ihr schon vorher entrissenen Sohnes rächt, indem sie „schnöden Frevel auch den schlimmsten Lohn ernten"[31] läßt; sodann *„Andromache"*, in der uns Euripides die „unglückseligste aller Frauen"[32] vorstellen will, diese Absicht aber immer wieder durch Nebenmotive — das soziale der unglücklichen „Kaufehe" des Neoptolemos, das politische des Hasses gegen Sparta, und das religiöse, die Kritik der unter Beihilfe Apollons geschehenen hinterlistigen Ermordung des Neoptolemos — überwuchern läßt.

Endlich, abgesehen vom *„Hippolytos"*, in dem Phaidra sich in der unerwiderten Liebe zu ihrem Stiefsohn aufreibt, zurückhaltend, korrekt, sehr auf ihren guten Ruf und auf die Meinung der Leute bedacht, doch auch im Herzen keusch und aufs Gute gerichtet[33], — „Alkestis" und „Medea", und hier wieder zuerst die letztere.

Gibt es eine eigene Moral für die Männer? Ist nur die Frau zur Treue in der Ehe verpflichtet, nicht auch der Mann? Diese Frage wird in der *„Medea"* insbesondere behandelt, diese These ist der Maßstab, mit dem alle Personen des Stückes gemessen werden. Und zwar so, daß, wer an der Treue keinen Anteil hat, ein vernichtendes Urteil erhält. Er geht unter, ohne unseres Mitleides wert zu sein. Das gilt in erster Linie von Iason, dem ganz gemeinen Egoisten, der kaltblütig über alles wegschreitet, was seinem Fortkommen in der Welt im Wege steht und gar noch „seine Redekünste zeigt"[34], indem er daraus eine Tugend macht und zu Medea spricht:

„Nun zu der Ehe mit der Königstochter,
die du mir vorwirfst: zeigen werd' ich dir,
erst, daß ich klug, dann, daß ich ehrenhaft
gehandelt habe, dann, daß ich es dir
zulieb tat und den Kindern. [Medea macht Miene aufzufahren.]
Bleibe ruhig.
Vertrieben aus Iolkos kam ich her,
und mannigfach bedrängt war meine Lage.
Was hätt' ich Vorteilhafteres finden können,
als einem Königshaus mich zu verbinden,
landflüchtig wie ich war? Nicht aus Verliebtheit
in jenes Mädchen hab' ich es getan,
nicht deiner überdrüssig, wie es deine
Verbittrung darstellt; auch verlangt mich nicht
nach mehr Nachkommenschaft; die beiden Söhne
genügen mir in jeder Weise. Nein,
vor allen Dingen sucht' ich eine Stellung,
die uns anständig und bequem zu leben
gewährte, denn das hab' ich lernen müssen,
verarmtem Freund geht jeder aus dem Wege.
Dann dacht' ich an die Söhne; meinem Stande
entsprechend wollt' ich sie erziehn. Sie sollten

Digitized by Google

sich mit den Kindern meiner neuen Ehe
zu einem blühenden Geschlecht verbinden,
mein Glück zu krönen. Wozu brauchtest du
mehr Kinder noch? Mir macht es etwas aus,
daß künft'ge Söhne denen die ich habe
zu statten kommen. Ist die Rechnung falsch?
Du dächtest selber so, nur wurmt es dich,
in einer andern Armen mich zu wissen.
So seid ihr eben, habt ihr nur den Mann,
so habt ihr Weiber alles, und sobald
ihr euch bedroht von dieser Seite dünkt,
erklärt ihr dem Verständigsten und Besten
den Krieg. Ach könnte man euch doch als Mütter
entbehren, sonst — wenn's keine Weiber gebe,
wir wären aller Not des Lebens quitt." [35]

Die Rache, mit der ihn Medea für diesen Verrat trifft, ihn und Kreon, den neuen Schwiegervater, der sie, die „finster Eifersüchtige"[36], samt ihren beiden Söhnen des Landes verweist, und auch die neue Gemahlin, die die Sache der Frau verrät, indem sie dem Verräter ihre Hand reicht, — wer in dem Drama findet sie allzu grausam, da sie doch in hinterlistiger Tötung der Nebenbuhlerin durch von den Kindern Medeas überbrachte giftige Gabe und in Ermordung dieser Kinder durch die eigne Mutter besteht? Jedenfalls nicht der Chor der korinthischen Frauen, der ihr recht gibt, „kränkt man sie in ihrer Frauenwürde, zu rasen, blutdürstig wie das Tier"[37], und nur den Kindermord durch Bitten an sie und die Götter zu verhindern sucht; nicht der Athener Aigeus, dem sie Rachepläne andeutet und der ihr doch unbedingt Asyl zuschwört; nicht der Sonnengott Helios, ihr Großvater, der sie durch Sendung seines Zauberwagens der Gegenrache Iasons entzieht.

Aber auch Euripides hat nichts gegen Medea und den sie schützenden Gott einzuwenden: Iason mag nur die Kosten dafür tragen, daß sich der Dichter der unterdrückten Frau annimmt. Ist er doch ein ganz gemeiner, keineswegs, wie der Gatte der Titelheldin in „*Alkestis*", ein naiver, ein „liebenswürdiger Egoist"[38].

Dies geht zunächst aus der Vorfabel und Fabel des Stückes hervor: Apollon hat zur Sühne einer Blutschuld ein Jahr lang dem Admetos als Rinderhirt dienen müssen. Zum Lohn für die gütige Behandlung erwirkt er ihm bei den Moiren das Versprechen, er solle am Leben bleiben, wenn an dem ihm bestimmten Todestage sich ein andrer Sterblicher dem Hades stelle. Alle seine Freunde, selbst seine hochbetagten Eltern sind dazu nicht bereit, wohl aber seine junge Gattin Alkestis, und er nimmt das Opfer an. Am Beginn des Stückes ist es so weit, daß sie sterben muß. Sie stirbt auch, da Apollon den Tod nicht bewegen kann, noch auf das Alter der Alkestis zu warten, und Admetos bleibt verzweifelt zurück, nachdem er verhindert worden, sich zu ihr ins Grab zu stürzen. Aber schon vor der Totenfeier ist nun Herakles erschienen, auf einer neuen Fahrt in Eurystheus' Dienst begriffen. Admetos verhüllt ihm die wahre Sachlage, da er weiß, daß er sonst nicht seine Gastfreundschaft in Anspruch nehmen würde, und Herakles, der meint, es handle sich „bloß" um den Tod einer „Fremden", läßt es sich während der Bestattung im Hause gewaltig wohl sein. Als er aber dann durch einen Diener des Hauses erfährt, worum es sich eigentlich handelt, macht ihm Admetos' unter solchen Umständen gewährte Gastfreundschaft einen solchen Eindruck, daß

Digitized by Google

er beschließt, Alkestis dem Tode zu entringen und sie dem Admetos wieder zuzuführen. Der Plan gelingt, und: „der Stadt und meinem ganzen Fürstentum gebiet ich: zu der Feier meines Glückes versammelt euch; in feierlichem Zuge naht euch mit Opfern und mit Dankgebeten den Gotteshäusern; unser Schicksal hat zum Besten sich gewandt: ja, ich bin glücklich“ [39], darf jetzt Admetos sagen.

Als ein naiver, ein „liebenswürdiger Egoist“ stellt sich also, wie gesagt, Admetos dar. Denn was rettet ihn vom Tode und bringt ihm die für ihn in den Tod gegangene Gattin wieder? Doch nur seine Liebenswürdigkeit, zuerst gegen Apollon, dann gegen Herakles. Wenigstens ist im Stück kein andrer Grund genannt, während der Chor seine gastliche Aufnahme des Herakles aufs höchste preist und daran die Hoffnung auf einen guten Ausgang knüpft:

„Heute hat er dem Gaste
tränenden Auges die Pforte geöffnet,
während der eben verblichnen Gemahlin
Leiche noch im Hause stand.
Ging des adligen Sinnes
gastliche Rücksicht zu weit?
Nein, ich stehe bewundernd.
Aller Weisheit Summe liegt
im Gefühl des edlen Menschen.
Und im Grunde der Seele vertrau' ich:
glücklich muß der Götterfreund
doch noch einmal werden.“ [40] —,

wie denn auch Herakles seine Absicht, zu helfen, direkt daran anknüpft:

„Er hat mich aufgenommen in sein Haus,
nicht abgewiesen, von wie schwerer Trauer
er auch betroffen war. Mir zu Gefallen
bezwang er sich, ein rechter Edelmann.
Wer in Thessalien, wer in ganz Hellas
hat so die Pflicht der Gastlichkeit erfüllt?
Nun, sagen soll er nicht, an einen Lumpen
sei hier des Edelmannes Tun verschwendet.“ [41]

Vor allem ist keine Rede davon, daß Admetos auch nur etwas von dem naiven Egoismus preisgäbe, der ihn Alkestis hat für sich opfern lassen, und daß er so „sehend geworden, gelernt [hätte], daß er diesen Opfertod gar nicht hätte annehmen dürfen“[42].

„Wer mir übel will, der ruft mir nach:
‚Da geht er, der zu feige war zu sterben
und nun in Schanden lebt. Die eigne Frau
hat er aus Selbstsucht in den Tod geschickt.
Ist das ein Mann? Den Eltern wirft er's vor,
und hat doch selbst zum Sterben nicht den Mut
gehabt!‘ So spricht die Bosheit mir das Urteil.“ [43] —

das klingt nicht danach, und wenn er weiter fragt:

„Hat nicht ein solches Leben voller Gram
und Schande jeden Wert und Reiz verloren“ [44],

Digitized by Google

so spricht auch dies nicht dafür, daß er nun „ein völlig Verwandelter“[45] ist. Es ist vielmehr ein Beweis, daß die derbe Lehre, die ihm sein Vater Pheres erteilt:

„Wie rücksichtslos hast du dich nicht ans Leben
geklammert, und das Maß, das dir bestimmt war,
zu überschreiten hast du sie geopfert“ [46]

spurlos an ihm vorübergegangen ist. Er sieht auch jetzt und beklagt nur seinen Verlust, nicht seine Schuld.

„Ich war dem Tod verfallen und gewann —
jetzt weiß ich es — ein jammervolles Leben“ [47],

das ist alles, und wer will ihn darum als großen tragischen Charakter ansprechen? Euripides streift schon in diesem ältesten seiner uns erhaltenen Dramen dem Mythos, sofern er nur kriegerische Heroenmoral zeigt, den Nimbus menschlicher Größe ab und umkleidet mit ihm nur solche Gestalten, die seinem eigenen, durchaus friedlich gerichteten Sittlichkeitsideal entsprechen. So vor allem Alkestis. Niemand wird die Abschiedsworte dieser sich ganz gegen ihre Liebe zurückstellenden edlen Frau ohne das Gefühl lesen, daß hier alles echt, alles menschlich und groß sei:

„Du siehst, Admetos, wie es um mich steht.
Ich will nur, eh' ich sterbe, meine Wünsche
noch sagen. Hochgehalten hab' ich dich
und, um das liebe Leben dir zu retten,
auf meins verzichtet. So ist es gekommen,
daß ich heute sterben muß. Ich braucht' es nicht;
es stand mir frei, mir einen andern Gatten
zu wählen und in Macht und Glanz zu wohnen.
Ein Leben ohne dich mit meinen Kindern
als Waisen — nein, das hab' ich nicht gewollt.
Da gab ich meine Jugend hin, so vieles
ich auch besaß, was ich so gern genoß.
Dagegen gaben deine beiden Eltern
dich preis. Es war für sie ein kleines Opfer,
es war Gewinn für sie, ruhmvollen Todes
zu sterben für den einz'gen Sohn. Die Hoffnung
auf andre Kinder war für sie erloschen.
Dann hätten wir noch weiter miteinander
gelebt, du brauchtest einsam nicht zu klagen
und Waisen zu erziehn. Doch das hat also
ein Gott gefügt; es mußte wohl so sein.
Genug davon. Nun sollst du mir dafür
etwas zuliebe tun. Ich bitte dich.
Vergelten sollst du mir's, mit gleichem nicht,
denn unvergleichlich ist der Wert des Lebens.
Es ist nur billig, selber wirst du's sagen,
du liebst ja unsre Kinder auch, nicht minder
als ich, wenn deine Pflicht du kennst. Du sollst
sie Herrn in meinem Hause bleiben lassen.
[Sie winkt die Kinder heran, die sich nun an sie schmiegen.]
Hier diesen lieben Kindern gibst du keine

Digitized by Google

Stiefmutter, eine schlecht're Frau als mich.
Mißgünstig würde sie in harter Hand
die Kleinen halten. Ich beschwöre dich,
das darfst du mir nicht antun! Feindlich ist
die zweite Frau den Kindern erster Ehe,
tückisch wie eine Natter. Und der Knabe
hat immer noch am Vater festen Halt;
doch du, mein Töchterchen, wirst du zur Jungfrau
erblühen dürfen, wie du es verdienst?
Wie wird zu dir die Frau sein, wenn der Vater
aufs neue sich vermählt? Wird sie nicht hämisch
mit bösem Leumund dir das Eheglück
im Frühling deines Lebens untergraben?
Die Mutter kann dir nicht die Hochzeit rüsten,
ihr Beistand wird dich in der schwersten Stunde
nicht trösten, wo der jungen Frau die Mutter
allein zu raten weiß. Ich muß ja sterben,
und das nicht morgen oder übermorgen:
nah' ist das Unheil, bald ist es vorbei.
Lebt wohl, lebt glücklich, stolz in dem Bewußtsein,
daß deine Frau, Admet, daß eure Mutter
vollbracht hat was kein andres Weib vollbringt." [48]

Sehr vieles von dem, was Euripides auch sonst in sittlicher Hinsicht aufs höchste schätzt, kommt hier zum Ausdruck: Entsagung, Hingabe, Ergebung in die Notwendigkeit, Maßhaltigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Mitleid, Fürsorge, Wahrhaftigkeit, Klugheit, ja Weisheit, vor allem aber die alles durchwaltende Liebe, — das übrige wird man leicht dem entnehmen, was wir im Vorhergehenden mitgeteilt haben[49] —; Euripides war eben schon im Anfang seiner Laufbahn der Moralist, als der er sich sein Leben lang und am Ende in einem der „Alkestis", was die darin dargestellte Heldin betrifft, ganz entsprechenden Drama, der „Iphigenie in Aulis", bewährt hat. Und wie er es dabei auch an erheblicher Negation und Geißelung der Untugenden nicht hat fehlen lassen, davon gibt das bisher Gesagte wohl ebenfalls schon ein einigermaßen hinreichendes Bild, das sich aber zugleich mit dem Gesamtbilde des Euripides freilich erst voll ausprägen wird, wenn wir nunmehr noch zur Komödie übergehen.

B) Komödie.

a) Bis auf Aristophanes.

Um den Ursprung der Komödie[50*] haben wir uns gemäß dem früher[51*] Ausgeführten nicht weiter zu bekümmern. Desto mehr um ihren besonderen Charakter im Gegensatz zum übrigen Drama. Dies kann aber schon anläßlich des ersten großen Komödiendichters, des in Sizilien aufgewachsenen Koers Epicharmos (etwa 550—460)[52*] geschehen.

Dessen Stücke lassen sich nämlich, soweit die spärlichen Fragmente einen Schluß gestatten, ungezwungen in mythologische Travestien und in mensch-

Digitized by Google

liche Charakterkomödien scheiden. Die ersteren, teils dem Herakleskreise, teils dem troischen und andern Heroenkreisen, teils endlich dem Götterkreise angehörig, treten insbesondere dem Satyrdrama gegenüber. Auch in diesem ist ja[53*] der Grundton heiter. Die Satyrn mit ihren Bocksprüngen, ihrer weinseligen Laune, schon ihr, der in allen Schwächen der Sinnlichkeit Befangenen, Dasein neben den Heroen- und Göttergestalten, die dabei „in allem Wesentlichen ihre eigentümliche Würde behaupten und auf der Höhe der Tragödie bleiben"[54], all dies bringt jenen heiteren Grundton hervor. Man braucht, um dies zu fühlen, nur das einzige uns vollkommen erhaltene Satyrspiel der griechischen Literatur, den „Kyklopen" des Euripides, zu lesen. Die tragische Lage des Odysseus mit seinen Gefährten, die zum Teil der Menschenfresserei des Polyphemos zum Opfer fallen, seine grausam-listige Rache an dem Unhold, sein glückliches Entkommen mit dem Rest der Genossen, sie sind unverändert dem Mythos entnommen. An dem Charakter des Odysseus und des Kyklopen ist nichts geändert; wenn Euripides diesen seine absolute Ichsucht mit sophistischen Thesen begründen und ihn den Mammon als einzigen Gott anbeten läßt[55*], so hat er ihm damit zwar die Zeitfarbe angeschminkt, sein Wesen aber unberührt gelassen; und wenn dies und „die ernsthafte Steifheit des Odysseus unvermittelt neben den Menschlichkeiten des Silens und der Satyrn steht, die sehr drastisch charakterisiert sind"[56], so möchte man doch nicht meinen, daß dadurch „die Leichtigkeit eines echten Satyrspiels preisgegeben" sei. Eine Leichtigkeit, die jedes ernsten Beigeschmackes entbehrt, ist gar nicht Sache des Satyrdramas als literarischer Gattung; man hat es sogar eine „scherzende Tragödie"[57] genannt und damit wohl richtigerweise betonen wollen, daß darin der Scherz die Hauptsache, das tragische Moment aber doch nicht zu entbehren sei. Es ist, wenn man so will, ein Scherz über das Tragische.

Ein Scherz, und zwar[58] in der ursprünglichen Form, wie er der harmloslaunischen Geisteshaltung, dem bloßen Spielen mit dem Gegenstande mittelst Erzeugung willkürlicher Vorstellungsverbindungen entspringt. Eine an sich tragische Handlung wird mit einem Chor von Satyrn verbunden; dieser kann gar nicht anders als sich seinem derbsinnlich-koboldhaften Charakter gemäß dazu stellen; faßt man das Ganze auf, so entsteht der Eindruck, daß hier auch objektiv mit dem Tragischen gespielt, daß es nicht ernst genommen wird; tragisch bleibt es aber darum doch.

Ganz anders in der mythologischen Travestie, der ersten Form der Komödie, der wir bei Epicharmos begegnen. Hier fehlt der Zusammenhang mit der Tragödie, oder wo eine tragische Handlung zugrunde liegt, kommt ihr der Dichter keineswegs so bei wie in dem Satyrdrama. Die „Hochzeit der Hebe" oder, wie sie in zweiter Bearbeitung heißt, die „Musen" des Epicharmos z. B. behandeln hauptsächlich die grenzenlose Üppigkeit und Verschwendung bei der olympischen Hochzeitstafel, wobei sich Herakles durch seine Gefräßigkeit ebenso hervortut wie Zeus als Feinschmecker, und die Musen als derbe, wohlgenährte Weiber, Töchter von „Feistling" und „Fülle"

Digitized by Google

auftreten, als Göttinnen der Feinschmeckerei und Kochkunst, in die dieser Olymp alle Weisheit setzt; im „Busiris" aber soll Herakles am Altar des Zeus geopfert werden, tötet jedoch den Busiris, der dies befiehlt, seinen Sohn und seinen Herold und — pflegt sich dann weidlich in den reichgefüllten Vorratskammern Ägyptens. Die Beispiele genügen zum Beleg, welche Vermummung (travestimento) in diesen Götter- und Heroenkomödien des Epicharmos herrscht: Die Götter und Heroen werden in noch ganz anderer Weise „vermenschlicht", als es schon in der Volksreligion und im Epos geschieht; ihre Fehler und Mängel erscheinen in ihrer ganzen Lächerlichkeit und, von Epicharmos aus, auch Verwerflichkeit, von ihren Vorzügen bleibt kaum etwas übrig, und wenn manches davon[59*] sich rein als ausgelassenen Schwank gibt, so werden auch da Tieferblickende den Stachel gefühlt haben.

Vollends wird dies aber wohl bei der zweiten Art epicharmischer Komödien der Fall gewesen sein, bei der menschlichen Charakterkomödie, wo es von vornherein Menschen sind, deren Schwächen, Torheiten, Unarten und närrische Seiten dem Dichter Gelegenheit zu komisch-kritischer Behandlung geben. Und zwar um so mehr, als Epicharmos „alle Äußerungen irgend einer Narrheit in seine Figuren auf eine solche Weise konzentriert, daß sie fast ihr individuelles Gepräge verlieren und bloße Typen des behandelten Fehlers werden. Denn um jene Fehler oder Torheiten dreht sich die ganze, an Handlung sehr arme dramatische Skizze: sie ist nicht eine fortlaufende Charakterentwicklung, sondern ein stehendes Charaktergemälde; die Figuren werden nicht Individuen, sondern Prototypen"[60], und auf diese Art kommt das heraus, was Epicharmos in seinen Charakterkomödien auf die Bühne stellt: der Trunkene, der Fresser und Feinschmecker, der Schmarotzer, der komische Koch, Sklave und Matrose, der tölpelhafte Bauer, der karikierte Vertreter der Mantik oder Rhetorik, der Philosophaster, der etwa mit den Sätzen des Herakleitos beweist, daß einer seine Schulden nicht zu bezahlen braucht, weil er inzwischen ein andrer geworden ist. Kurz, „wir können wohl im allgemeinen das Verdienst für den alten Dichter beanspruchen, daß er die rohen, zerstreuten Elemente der dorischen Volkskomödie in eine festere und kunstrichtigere Form brachte, mit natürlichem Takte eine einfache komische Fabel erfand und die Szenenreihe bestimmte, daß er, nach und nach seine Aufgabe klarer erkennend, mit reicher Laune und scharfer Menschenkenntnis seine burlesken Charaktere zeichnete, mit vielem Geschicke allerlei unterhaltende Wortspiele, Rätsel, dialektische Kunststücke und witzige Anwendungen philosophischer Paradoxen einflocht und daß er endlich in gediegenen Sprüchen[61*] eine gesunde Moral verbreitete."[62]

Aber der Grundton bleibt darum doch: „was ist nun also die Natur des Menschen? aufgeblasene Bälge"[63], und sie als solche zu zeigen, insofern sie es ist, ihre verstiegenen und verschrobenen Wertansprüche in ihr Nichts aufzulösen, das ist ja eben das Um und Auf der moralisierenden Komik und insbesondere der so verfahrenden Komödie. Dabei ist es geblieben auch bei Kratinos (bis etwa 421), dem, nach Vorangang des Chionides, Magnes[61*],

Digitized by Google

Alkimenes, Euphronios, Ekphantides, bedeutendsten Vorläufer des Aristophanes in der attischen Komödiendichtung. Nur hat er, soviel wir wissen, zuerst auch den Schritt in das Gebiet der Komödie mit politischer Satire und persönlichen Angriffen auf die an der Spitze des Staates und sonst im öffentlichen Leben Stehenden gewagt, bei aller Beibehaltung und Fortführung dessen, was seine Vorgänger an dem sonstigen öffentlichen und Privatleben der Athener auf dem Umwege über die Komik zu kritisieren gefunden hatten. Ein Lobredner der alten Zeit, greift er sozusagen alles Neue an, Perikles wie die Sophisten, die Finsterlinge wie die Aufklärung, die neumodische, die Üppigkeit seiner Mitbürger noch befördernde Musik ebenso wie die fremdländischen, besonders die orientalischen Kulte; auch die Tragiker bleiben von seinem Spott nicht verschont, und wenn er daneben gesagt hat: „beim Wassertrinken kommt nichts Gescheites heraus"[65], so wird ihm seinerzeit nicht nur Aristophanes, der ehrend der „Zunge des stierverschlingenden Kratinos"[66] gedenkt, seine dionysische Inspiration zugute gehalten haben.

Krates, Eupolis, Phrynichos, Platon und andere Vertreter der attischen Komödie bieten demgegenüber nichts wesentlich Neues, nur daß sie zum Teil, wie Kratinos selbst gelegentlich, auch harmlosere Komik pflegen, und wir haben höchstens noch Pherekrates (bis nach 420) mit seinem Spott über Frauenemanzipation, Hetären- und Sklavenwesen sowie seiner Persiflage auf die damals beliebte Verhimmelung des Naturzustandes der Menschheit zu erwähnen, ehe wir zu Aristophanes übergehen, in dem sich nun doch der ganze Geist der altattischen Komödie zusammenfaßt und erfüllt.

b) Aristophanes.

Gleichwie bei Kratinos, so nimmt auch bei Aristophanes (etwa 446 bis 385)[67*] die politische Einstellung einen breiten Raum ein. Anlaß war genug dazu im damaligen Athen, und in der Tat trägt mehr als die Hälfte der uns erhaltenen elf aristophanischen Stücke politischen oder doch halbpolitischen Charakter. Schon die „Acharner" (aufgeführt 425), noch die „Ekklesiazusen" (392 oder 389) zeigen ihn, wenngleich in den letzteren wie in dem gänzlich unpolitischen „Plutos" (388) die früher sehr starke persönliche Verhöhnung der Politiker wegfällt; dazwischen liegen die „Ritter", die „Wespen", der „Friede" (424 bis 421), die „Vögel" (414), „Lysistrate" (411), die „Frösche" (405), alle mindestens halbpolitisch, und nur die „Wolken" (423) sowie die „Thesmophoriazusen" (411) gehören noch nebst dem „Plutos" auf ein anderes Blatt.

Zuerst also die politischen Komödien, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob Aristophanes sich, wie überhaupt die altattischen Komödiendichter, mit diesen seinen Werken zum Organ der aristokratischen Partei in Athen gemacht habe[68] oder nicht[69]. Jedenfalls hat er sich nicht gescheut, dem Aristokraten Peisandros, der die Herrschaft der Vierhundert zustande gebracht hatte, durch Lysistrate sagen zu lassen, er und „die mit ihm nach Würden

Digitized by Google

strebten, erregten immer nur Aufruhr, damit ihnen zu stehlen vergönnt sei"[70], und gebührt es schließlich einem überlegenen Geiste nicht eher kein, als ein Parteimann sein? Aber die Frage mag, wie gesagt, offen bleiben. Es genügt schon, festzustellen, daß Aristophanes für Demagogen vom Schlage eines Kleon[71*] nicht die geringste Sympathie, mit den Aristokraten dagegen mindestens die Gegnerschaft gegen den Krieg gemein hat. So personifiziert er diesen schon in den *„Acharnern"* als einen „wüsten Burschen, der auf uns, als jeglichen Besitzes wir uns erfreuten, hereinstürmte, wo er, verheerend und zerstörend, Leid jeglichem bereitete"[72], und möchte ihn „nimmermehr als Gast im Hause sehen". Kleon aber, der sich gegen die Mahnung zum „heiligen Frieden"[73] stemmt, nun, er „geberde sich immerhin dagegen nach Lust und ersinne des Trugs, was er irgend vermag: mich [Aristophanes] schirmet das Recht und die Wahrheit, gesellt als Verbündete mir; nie fasse man mich, daß ich gegen den Staat mich so gröblich verging wie der feige, verbuhlete Wüstling"[74]; und der Dichter wendet nicht weniger als eine ganze Komödie, die „Ritter", daran, um ihm vollends zu sagen, was er von ihm denkt. Aber nicht nur ihm, sondern auch dem Demos, dem alten, jähzornigen, dem Aberglauben nicht minder als der Schmeichelei zugänglichen Herrn, der ganz beherrscht wird von seinem neuen Diener Kleon, dem „üblen Paphlagonier"[75*], dem „Räuber und Schreihals", dem „Lederadler, dem krummschnabligen, der mit krummen Fingern alles an sich rafft", dem „Tückebold" und „Sudelkoch, der mit Hast löffelt, sich den Napf zu füllen vom gemeinsamen Gut"[76], — Aristophanes kann sich gar nicht genug tun in Ehrennamen, die er diesem „Schuft"[77] erteilt. Wie dann der mit allen Hunden gehetzte Geselle trotzdem von dem Wursthändler Agorakritos noch übertrumpft wird, wie seine Aufgetriebenheit und sein Erhabenheitsschein in lumpiges Nichts zergeht und Agorakritos vom Demos eingeladen wird, „die Stelle jenes Galgenstricks einzunehmen"[78], während dieser nun seinerseits „vor den Toren seine Würste feilzubieten hat, ineinandermengend Eselei'n und Hündisches, indem er da betrunken sich mit den Gassendirnen zankt und das Wasser trinkt, in dem die andern badeten"[79], das muß man selbst lesen, und man wird dann auch fühlen, welcher sittliche Ernst und welche Entrüstung über solche Demokratie aus dem mit allen Mitteln derber Komik, mit Groteske ebensowohl wie Burleske, mit Zynik wie mit Zote, mit Satire wie mit Ironie raffiniert durchgearbeiteten Werke spricht.

Vor allem atmet immer wieder die ehrliche Friedenssehnsucht daraus. Diese, in dem *„Frieden"* mit reizender Schilderung der Freuden des friedlichen Landlebens noch besonders betont, wird dem Dichter denn auch nach Kleons Tode (421) anscheinend erfüllt. Aber es dauert kaum drei Jahre, so bricht der Krieg von neuem aus, und Aristophanes stimmt in den *„Vögeln"* wieder idyllische Friedensmotive an. Zwei Athener, Euelpides („Hans Hoffegut" hat es Goethe übersetzt) und Pisthetairos („Treufreund"), des Lebens in der händelsüchtigen Vaterstadt müde, kommen auf Kreuz- und Querwegen zum Wiedehopf, dem aus der Vorgeschichte Athens berühmt gewordenen

Digitized by Google

Vogel, um sich von ihm einen schikanenfreien Ort, ein Wunschland, anweisen zu lassen; aber mit den vorgeschlagenen Orten wenig einverstanden, entschließen sie sich, bei den Vögeln selbst zu bleiben und diesen die Gründung eines neuen Staates anzuraten. Die Vögel gehen auf den phantastischen Vorschlag ein und gründen Wolkenkukuksheim in der Luft zwischen Himmel und Erde. Die Gründung der Stadt und die bei solcher Gelegenheit herkömmlichen Zudringlichkeiten von Poeten, Wahrsagern, Aufsehern, Angebern werden in ergötzlichster Weise geschildert, ebenso die Verwirrung der Götter, die durch die neue Vogelstadt sich der Ehren und Opfer der Menschen beraubt sehen, so daß Zeus genötigt wird, eine Gesandtschaft an den Vogelstaat abzuordnen, um einen Pakt zu schließen. Der Pakt kommt unter der Bedingung zustande, daß Zeus dem Pisthetairos die Basileia, die personifizierte Weltherrschaft, abtrete; Hochzeit und Ende — es ist[80] kein Zweifel, daß Aristophanes die Absicht gehabt hat, dem athenischen Volke angesichts der verhängnisvollen kriegerischen Unternehmung gegen Syrakus in der tollen Projektenmacherei des Pisthetairos und der raschen Erwärmung der Vögelschar für abenteuerliche Pläne einen Spiegel der eigenen Leichtgläubigkeit und gaffenden Gedankenlosigkeit vorzuhalten.

Aber es hilft nichts, die Sache nimmt 413 ihr unglückliches Ende, der dekeleische Krieg schließt sich unmittelbar an; Aristophanes ergreift noch einmal das Wort für den Frieden, indem er diesmal seine politische Tendenz mit einem alten und vielverbreiteten Schwankmotiv in der „*Lysistrate*", der „Heeresauflöserin" kombiniert. Durch die Hauptperson in einer Versammlung von Frauen aus allen Teilen Griechenlands den Vorschlag machen zu lassen, die Männer dadurch zum Frieden zu zwingen, daß sie ihnen die eheliche Gemeinschaft kündigen, und das Mittel durch den zum Teil höchst obszönen Verlauf der Handlung als probat hinzustellen, — man muß schon Aristophanes sein, um auch damit noch eine ethische Idee zu verfechten; der Zweck heiligt hier wirklich das Mittel, etwas andres können wir darüber nicht mehr sagen.

Nicht nur um den äußeren Frieden der Athener hat sich Aristophanes in seinen Komödien bemüht. Auch die inneren Spaltungen waren ihm aufs höchste zuwider, und einen Beweis dafür legt er schon in den „*Wespen*" (422) ab. Die Heliaia in Athen, das von Solon eingesetzte Volksgericht, dessen Mitglieder aus allen mindestens dreißigjährigen athenischen Bürgern ausgelost wurden, was war sie im Laufe der Zeit geworden! Ursprünglich nur ein Berufungsgericht gegen richterliche Sprüche der Beamten, hatte sie sich namentlich seit dem Sturze des Areopags (460) zu einem Allerweltsgericht gestaltet, vor dem jeder kleinste Prozeß ohne weiteres verhandelt werden konnte, und die Prozeßsucht, ohnedies ein Erb- und Erzübel des athenischen Volkes, „die alte Krankheit, an der von Geburt an die Stadt siecht"[81], war dadurch ins Ungemessene gewachsen. Zumal die Maßnahme Kleons, den Richtersold auf täglich drei Obolen zu steigern, hatte so gewirkt. Davon konnte man damals in Athen zur Not leben, und wer lieber faul und

Digitized by Google

unkundig auf der Richterbank saß, der vermochte außerdem gelegentlich auch noch dem Reichen eins auszuwischen, der ihn sonst darben ließ. Was Wunder, wenn der junge Bdelykleon („Hassekleon") seinen Vater Philokleon („Kleonfreund") von seiner Richter- und Prozeßwut zu heilen sucht, indem er ihm das Haus mit Netzen umspannen läßt und die Richterkollegen, die ihn frühmorgens zum Gerichtshof abholen wollen, mit Gewalt zurückweist? Wie es dann zu einer Verständigung kommt, indem ihm zu Hause ein Privatgericht eingerichtet wird, vor dem sich der Prozeß der zwei Hunde[82*] abspielt, wie aber auch das noch nicht ausreicht, ihn zu heilen, sondern er von seinem Sohne erst noch in moderne Sitten eingeführt werden muß, bis er am Schluß den mürrischen Griesgram völlig auszieht, beim Gelage die schöne Flötenspielerin zerrt, die Tischgenossen schlägt und zuletzt tanzend und jubelnd mit dem Chor zur Bühne hinauszieht, das ist wieder — nun eben aristophanisch dargestellt; und wenn die drei lampentragenden Knaben, die am Anfang die wegen ihrer grimmen Härte als Wespen mit spitzem Stachel ausgestatteten Heliasten geleiten, am Ende als die tanzenden Söhne des Tragödiendichters Karkinos wiederkehren, kann auch hier der Schein des Erhabenen lächerlicher in sein Nichts aufgelöst werden?

Nur das ist neu an dieser innerpolitischen Komödie, daß Aristophanes in ihr, wie übrigens bereits in seiner ersten, bloß fragmentarisch erhaltenen Komödie, den im Jahre 427 aufgeführten „*Schmausdorfern* (Daitalés)", den Finger auch auf die zweite, seiner Ansicht nach klaffende Wunde des damaligen Athenertums legt, die moderne Jugenderziehung. Bereits dort hatte er die gute alte Zeit in dem Jüngling „Ehrbar" nebst seinem Vater, und die neue schlechte Zeit in dem zweiten Sohne „Wüstling" verkörpert, und jene als von Homer, überhaupt den Alten, diesen als von Alkibiades begeistert dargestellt; im Mittelpunkte aber steht das Erziehungsproblem für ihn doch erst in den gegen Sokrates gerichteten „*Wolken*", deren zweite, nach 423 entstandene Fassung uns noch vorliegt.

„Allherrschende Kraft, unermeßliche Luft, die die Erde du hältst in der Schwebe, Lichtäther und ihr Göttinnen so hehr, ihr donneraufblitzenden Wolken, auf, steiget empor, o Gebieterinnen, zeigt euch hochaufschwebend dem Grübler, . . o gebt mir Gehör und lasset voll Huld euch des Opferers Gabe gefallen"[83], so läßt Aristophanes den eben von der Himmelsforschung aus einem Schwebekorbe herabgestiegenen Sokrates in den „Wolken" beten, und will ihn dadurch als einen luftigen Naturphilosophen hinstellen, der weiterhin von sich selbst sagt: „Die Wolken, die Himmlischen, sind's, großmächtige Göttinnen Müß'ger, die Einsicht uns und hellen Verstand und künstliche Schlüsse verleihen"[84]. Man sieht, worauf es dem Komödiendichter hier ankam: in Sokrates die Naturphilosophie und Sophistik seiner Zeit in eins gehen zu lassen und beide mit einem Schlage komischer Vernichtung zu treffen. Denn was, meint er, kommt denn schließlich bei alledem heraus? Doch nur, daß einer, wenn er „der Wolken Lied vernimmt" und sein Geist „sich [dadurch] befittigt aufschwingt", „Spitzfindigkeiten erstrebt und das

Digitized by Google

Wesen des Rauches zu erörtern sucht und Gedanken durch andrer Gedänkelchen Streich zu schlagen und gegenzureden"[85]. „Wahrsagergenies, Quacksalbergesipp, ringprunkend gelockte Flötner, die trillernde Schar festfeiernden Chors[86*], luftige Wetterpropheten, nichtstuerisches Volk"[87] aller Art werden so von den Wolken „aufgefüttert", vorzüglich aber die „vielen, vielen Sophisten", die Gefährlichsten von allen, da sie ihr „Wissen" in Form der „neuen Erziehung"[88] auch an die Jugend heranbringen.

Auch und namentlich als solchen sophistischen „Tugendlehrer" oder vielmehr Jugendverderber hat Aristophanes offenbar den Sokrates hinstellen und brandmarken wollen, und danach hat er die Fabel des Stückes gestaltet:

Ein ungebildeter Landmann, Strepsiades, den die Vornehmheit seiner adeligen Frau und die noblen Passionen seines Sohnes Pheidippides in Schulden gestürzt haben, sucht bei Sokrates Hilfe in der Hoffnung, mittelst der Kunstgriffe der neuen Weisheit von den Plackereien seiner Gläubiger loszukommen. Zuerst will er selbst bei Sokrates studieren; als er aber von ihm wegen seiner Ungelehrigkeit und Vergeßlichkeit davongeschickt wird, bewegt er den Pheidippides, an seine Stelle zu treten. Dieser zeigt sich denn auch alsbald so gelehrig, daß der Alte schon über die langen Nasen seiner Gläubiger jubelt; aber binnen kurzem muß er zu seinem Schaden erfahren, daß die Schlauheit der neuen Lehre an ihm ausgeht, indem der Sohn ihn durchprügelt und ihm dann rite vordemonstriert, daß es ganz in der Ordnung sei, wenn die Eltern von den Kindern die Prügel der Jugendzeit zurückgezahlt bekommen. Aber auch die Heimzahlung an Sokrates für seinen Unterricht bleibt nicht aus: mit der Verbrennung des Hauses der Gottesleugner Sokrates und Chairephon durch Strepsiades endet das Stück, nachdem sich noch zuvor „Recht" und „Unrecht" ausführlich über die Grundsätze der alten bezw. neuen Erziehung ausgesprochen haben.

Inwiefern Aristophanes dabei den Sokrates verzeichnet und ihm Unrecht getan habe, ist hier nicht zu erörtern[89*]. Sicher ist nur, daß, was er den Vertreter des Rechts und des Unrechts zugunsten und zu ungunsten der alten oder aber neuen Erziehung in der berühmten Streitszene der „Wolken" sagen läßt, für ihn durchaus einen sehr ernsten Hintergrund hat: Die Ausbildung des Körpers durch Turnen und Wettkampf, das rauhe und einfache Leben, das die Kämpfer von Marathon gezüchtet hatte, Auswendigwissen von Stücken altgriechischer, besonders epischer Dichtung, Singen altherkömmlicher Weisen, das war für Aristophanes immer noch das Ideal der Erziehung[90*], und wer darüber hinaus- oder dagegen anging, war ihm ein Greuel.

So natürlich auch Euripides, der ja ironisch gesagt hatte: „in euren Fäusten, nicht in eurem Hirne liegt eure Größe, Griechen"[91*], und gegen den er sich denn auch in nicht weniger als zwei ganzen Komödien wendet, in den „Thesmophoriazusen" und den „Fröschen", nachdem er bereits früher in den „Acharnern" und im „Proagon"[92*] seine neumodische Manier mit beißendem Spott gegeißelt hatte. Von ethischem Interesse sind dabei aber weniger die „Thesmophoriazusen" als die „*Frösche*", in denen, ähnlich wie in den „Wolken" Sokrates, so hier Euripides nach allen Seiten seiner Tätigkeit zum Gegenstande der aristophanischen Kritik gemacht wird.

In den „Thesmophoriazusen" ist Euripides insbesondere dargestellt, wie er sich aus der ihm durch seine angebliche Weiberfeindschaft erwachsenen gefährlichen Lage mit List herauswindet. Ethisch interessiert dabei höchstens, daß er von seinem Schwiegervater Mnesi-

Digitized by Google

lochos gegenüber den ihn anklagenden Weibern vornehmlich durch den Nachweis verteidigt wird, daß die Frauen tatsächlich noch viel wollüstiger und schlechter seien, als Euripides sie gezeichnet habe; und ferner, daß das Mittel, das der Dichter des „Palamedes", der „Helene" und „Andromeda" (gegen diesen sind die parodistischen Pfeile der Komödie vor allem gerichtet[93]) schließlich zur Befreiung des Mnesilochos aus der Gewalt seiner Anklägerinnen anwendet, nicht sehr reinlich ist[94].

Ganz anders die Vorfabel und Fabel der „Frösche", deren ethisches Interesse, wie gesagt, sehr viel weiter greift. Die Vorfabel ist hier dadurch gegeben, daß im Jahre 406 Euripides und Sophokles gestorben waren, und sich anläßlich der bevorstehenden großen Dionysien des Jahres 405 die Theaterfreunde besorgt fragen mußten, was nunmehr, da sich nirgends Ersatz zeige, aus dem dramatischen Agon werden solle. Da macht sich denn (damit beginnt die Fabel der 405 aufgeführten „Frösche") Dionysos selbst mit seinem Diener Xanthias auf, um den Euripides wieder aus der Unterwelt zu holen. Er langt dort gerade zu der Zeit an, da zwischen Aischylos, der bisher den tragischen Thron innegehabt, und dem neuangekommenen Euripides, der jetzt darauf Anspruch erhebt, sich ein Streit entsponnen hat. Dionysos soll als Schiedsrichter auftreten und den Sieger mit nach der Oberwelt nehmen. Aber er kann sich auf Grund des Wettstreites der Dichter zunächst weder für den „weisen" Aischylos noch für den „ergötzlichen" Euripides entscheiden. Auch die politischen Ratschläge, die er von ihnen erbittet, haben kein Ergebnis. Am Ende beschließt er, den Aischylos mitzunehmen, rein, weil ihn „sein Herz erkor"[95], und weist die Vorwürfe des Euripides mit echt euripideischen Argumenten ab.

Als einen dem „weisen" Aischylos gegenüber höchstens „Ergötzlichen" läßt also Aristophanes den Euripides in den „Fröschen"[96] durch Dionysos hinstellen, nicht wert, aus dem Hades in die Oberwelt zurückgebracht zu werden, so sehr sich das athenische Theaterpublikum nach ihm sehnen mag; hat er doch, so sagt ihm Aischylos in seinem Streit mit ihm, nicht nur „in Lumpen gehüllt die Gebietenden"[97a], weshalb „es anjetzt der Reiche verweigert, Dreirudrer dem Staate zu rüsten", indem er „lumpenumhüllt wehklagt und weint und sich einen Bedürftigen nennt"[98], sondern der Altmeister der Tragödie findet noch mancherlei andres Verwerfliche an seinem Nebenbuhler:

„Auch lehrte er die Geschwätzigkeit und Zungengeläufigkeit üben,
sie verödete die Ringschulen; es lernt, wollüstig erschlaffend, der Jüngling
die täuschende Kunst der Rede; den Sinn zu betören gelang ihm des Seemanns,
der keck widerspricht den Befehlenden; traun, damals, als ich selber noch lebte,
da vernahm von keinem man andres, als daß sein Brot er begehrt' und ohé rief,
doch jetzt widerbellt er und rudert nicht mehr,
und hierhin treibt und dorthin das Schiff.
Wie großen Verderbs trägt er doch die Schuld!
Hat Kuppler er nicht auf die Bühne gebracht,
und an heiliger Stätte gebärende Frau'n,
und wie mit dem Bruder das Schwesterchen buhlt,
und Sprüchelchen wie: ‚nicht lebe wer lebt'[99a]?
Und also geschah's, daß unsere Stadt
überfüllt bald ward mit der Schreiber Gesipp,
der schmarotzenden Schar volksäffender Wicht',
allstets das Volk zu berücken bemüht;
doch keiner besteht mit der Fackel den Lauf
in Ermanglung kraftstählender Übung."[1]

[Wie ist es doch so ganz anders geworden, als zu der Zeit, da noch]
„Orpheus unterwies in den Weihungen uns und lehrte des Mords sich enthalten;

Digitized by Google

Musaios enthüllte, wie Sieche man heilt, und Orakel; Hesiodos aber
das Bebauen der Flur, wann zeit'ge die Frucht und das Pflügen; der edle Homeros,
was war es, das Ruhm ihm und Ehre erwarb, als daß er das Würdigste lehrte,
Schlachtreih'n, Kriegsmut, die Bewaffnung des Manns?
[Und als ihm Dionysos, vor dem der Streit ausgefochten wird, einwendet:
,Dennoch vermochte Pantakles,
den linkischen, er zu belehren nicht: jüngst, zum Geleiter bestimmt einem Festzug,
band dieser zuerst den Helm sich fest, dann wollt' er aufbinden den Helmbusch' —:]
Bei vielen jedoch und Wackren gelang's, bei Lamachos ihm, dem gewalt'gen;
dem strebte mein Geist als Vorbild nach; so schilderte häufig den Kriegsmut
leu'nherziger Teukross' und Patrokloss' ich, auch daß mir der Bürger begeistert
solchem Mustergebild' nachringe mit Kraft, wenn ihn die Drommet' in den Kampf ruft.
Nicht stellte, beim Zeus, Buhldirnen ich dar, wie die Phaidren und Stheneboien?*,
und nimmer erblickt' man ein liebendes Weib auftretend in meinen Tragödien."[3]
[Denn wahrlich:] „Verworfenes ziemt sorgsam zu verhüllen dem Dichter:
er führ' es nicht vor, er sprech' es nicht aus: denn es ist unmündigen Knäblein
ihr Lehrer, sie zu unterweisen, bestellt, den Erwachsenen aber der Dichter;
und Belehrendes müssen wir künden durchaus"[4]
[und zwar, soweit es sich um Höheres handelt, auch nicht in gewöhnlicher ‚menschlicher Sprechweise'[5], wie sie Euripides durchaus angewendet wissen will, sondern so, daß]
„dem erhabenen Spruch und Gedanken auch wohl entsprechende Worte man bilde;
und gewalt'geren Worts, so ist es gemäß, muß traun sich bedienen der Halbgott."[6]

Denn es sind nun doch einmal die alten Götter und Halbgötter, die in dem hohen Drama ihre Stelle haben, und wenn Euripides, von Dionysos aufgefordert, zu seinen Göttern zu flehen, dies tut, indem er sagt:

„Luftraum, mein Element, du glattes Zungenband
und Einsicht und ihr Nüstern, ihr feinschnüffelnden,
laßt mich zur Angriffsred' die richt'ge Gegenrede finden"[7],

so findet er damit natürlich bei Aischylos, der vorher gebetet hat:

„Demeter, die du meinem Geiste Nahrung gabst,
laß würdig mich erscheinen deiner Weihungen"[8],

ebensowenig Gnade wie bei Aristophanes selbst, der aus jedem von Aischylos in der Komödie geäußerten Worte spricht. Denn daß auch er meint, Euripides sei ein „Unseliger (kakodáimon)"[9], der die Halbgötter, und keineswegs nur diese, „verhunzt habe"[10], wird kaum verkennen, wer ihn in den „Thesmophoriazusen" als einen dargestellt sieht, der „in seinen Tragödien die Männer überredet: Götter gäb' es nicht"[11].

Als ein Vertreter übler Aufklärung und als Atheist im relativen Sinne des Wortes[12*] erscheint Euripides also hier ebenso wie Sokrates in den „Wolken", und obenein beide als Volks- und Jugendverderber, der Dichter wie der „sophistische Naturphilosoph"; und wenn sich der friedliebende Aristophanes dabei so weit versteigt, daß er auch die kriegerische Moral durch den Mund des Aischylos preisen läßt, gleich als ob es sein eigner Mund wäre, so ist das wohl nur so zu verstehen, daß er die alte gute Zeit überhaupt gegenüber der neuen schlechten hochhalten will. Wenigstens geht dies auch aus

Digitized by Google

der Parabase[13*] der „Frösche" hervor, in der Aristophanes, nachdem er, dem halbpolitischen Charakter der Komödie entsprechend, für die im zweitfolgenden Jahre durch das Volk beschlossene Amnestie Stimmung gemacht, den zweiten Chorführer sagen läßt:

„Oftmals wollt' es uns bedünken, daß ein Gleiches widerfuhr
unsrer Stadt mit ihren Bürgern, welche wacker sind und brav,
wie mit unsren alten Münzen und dem neugeprägten Gold;
denn wir mögen jener nimmer — obschon nicht versetzt sie sind,
sondern unter allem Gelde, dünkt es mich, das trefflichste,
und allein von echtem Korne, probehaltig anerkannt
allerwärts, bei den Hellenen und bei Barbarvölkern auch —
uns bedienen, sondern dieser schlechten und verkupferten,
die man gestern oder neulich nach der schlechtsten Währung schlug."[14]

Also: nur ja keine Neuerung, am allerwenigsten — und damit gelangen wir zu der letzten, die „Ekklesiazusen" und den „Plutos" umfassenden Gruppe der uns erhaltenen aristophanischen Komödien —, wenn dadurch eine irgendwie tiefgreifende soziale Umwälzung bewirkt würde. So sind die *„Ekklesiazusen"* vor allem gegen die kommunistischen, sich auch auf die Weibergemeinschaft erstreckenden Ideen gerichtet, die infolge der allgemeinen Verarmung der Bürger in Athen nach dem peloponnesischen Kriege Platz gegriffen hatten: Gleich beim ersten Versuch machen die Weiber, die sich durch einen listigen Streich in der Volksversammlung (ekklesía) an die Stelle der Männer gesetzt haben, mit ihren weltverbessernden Ideen Fiasko, indem einzelne Bürger aus Schlauheit mit der Auslieferung ihres Vermögens an den Staat zurückhalten, und die alten Weiber alle Männer für sich allein mit Beschlag belegen möchten; und auch im *„Plutos"* wird, diesmal ohne jede persönliche Persiflage, doch die Idee einer grundsätzlich anders als bisher gearteten Verteilung des Reichtums ad absurdum geführt. Chremylos nämlich, so lautet die Fabel, ein wackrer athenischer Landwirt, hat die Erfahrung gemacht, daß Rechttun und Biedersinn keineswegs das Mittel sind, reich zu werden; der blinde Plutos sucht vielmehr meist die Unwürdigsten und Schlechtesten heim, um seine Gaben an sie zu verteilen. Dadurch bedenklich geworden, ob er auch den rechten Weg im Leben eingeschlagen habe, wendet er sich an das Orakel, nicht seinetwegen, sondern um zu erkunden, ob er seinen einzigen Sohn nicht lieber zu allem Schlechten, zu Lug und Trug erziehen solle. Des Gottes Bescheid läßt ihn den Plutos finden, dem er durch Schlaf im Tempel des Asklepios die Sehkraft verschafft. Mit einem Male entzieht nun dieser den Schlechten seine Gaben und wendet sie den Guten zu. Aber ist es damit wirklich besser geworden? Man mag es billigen, daß der Angeber, der bisher durch schlechte Künste reich war und nun arm ist, des Jammers kein Ende finden kann; auch der verbuhlten Alten geschieht es recht, daß sie von dem nicht mehr auf sie angewiesenen reichgewordenen Dürftigen, dessen Zärtlichkeiten sie früher erkaufte, nunmehr verhöhnt wird; und die Dankbarkeit des von Plutos beglückten und ihm die bisher getragenen Lumpen weihenden Biedermannes ist gewiß etwas Schö-

Digitized by Google

nes. Aber daß die zu Reichtum gelangten Redlichen zugleich den Stolz und Übermut der Reichen angenommen haben; daß die früher die Menschen zu Erfindsamkeit und reger Tätigkeit treibende, ihnen Kraft und Gesundheit selbst bei niedriger und anstrengender Beschäftigung verleihende Armut[15*] verschwunden ist; daß endlich die Verehrung der alten Götter aufgehört hat, bis zu dem Grade, daß Hermes, der Schirmherr alles selbst auf unrechtmäßigen Gewinn berechneten Verkehrs unter den Menschen, notdürftig beim reichen Chremylos unterkriechen und dem Plutos als niedriger Diener das Opfer bereiten muß, noch schlechter daran als der pfiffige Priester Zeus' des Erretters, der, um nicht zu verhungern, rechtzeitig in den Dienst des in der Schatzkammer des Staates auf der Akropolis zu verehrenden neuen Reichtumsgottes übergeht; — das alles ist minder schön, und wenn das Spiel damit seinen Ausgang nimmt, so kann man wohl im Sinne des Aristophanes sagen, die alten Götter sind zum neuen Gott verhunzt. Der Dichter selbst aber ist der Alte geblieben, obzwar er in diesem seinem letzten noch erhaltenen Stücke wie gesagt und übrigens bereits in den „Ekklesiazusen" die persönliche Persiflage vermeidet, ganz schon im Stil nicht mehr der „alten", sondern der „mittleren" attischen Komödie — doch diese fällt ja unserem Plane gemäß[16*] für uns außer Betracht.

Digitized by Google

ZWEITER TEIL

Die Anfänge der Ethik in der Philosophie

* * *

ERSTES KAPITEL

Die älteren Ionier

1. DIE MILESIER

Wollen wir die Anfänge der Ethik in der griechischen Philosophie[17*] aufsuchen, so dürfen wir uns nicht an ihren „Vater" Thales von Miletos (etwa 624—546) wenden. Denn was an ethischen Thesen unter seinem Namen geht, das hat keinen erkennbaren Zusammenhaang mit seinem philosophischen System, dessen Grundlinien wir immerhin zu rekonstruieren vermögen, sondern es gehört ihm, wenn es überhaupt sein Sondergut ist[18*], in seiner Eigenschaft als einer der Sieben Weisen von Griechenland zu.

Die Sieben Weisen[19*] waren nach allem, was wir von den zumeist zu ihnen gezählten Männern wissen (es handelt sich um Thales, Bias, Solon, Chilon, Pittakos, Periandros, Kleobulos, im ganzen werden bei verschiedenen Autoren 22 Namen genannt), überhaupt keine philosophischen Theoretiker, sondern an den verschiedensten Orten von Griechenland (Solon in Athen, Chilon in Sparta, Periandros in Korinth, die übrigen in Kleinasien) tätige allerdings höchst einsichtsvolle Praktiker. Die Sinnsprüche, die ihnen beigelegt werden („erkenne dich selbst" oder „sich selbst zu erkennen ist schwer", „nichts zuviel", „das Maß ist das Beste", „Bürgschaft bringt Leid", „lüge nicht", „rate nicht zum Angenehmsten, sondern zum Schönsten", „übe dich im Guten", „gehorche den Gesetzen", „gefalle allen", „jegliches vorbedacht" usw.) sind mit späteren Bestandteilen und mit sprichwörtlichen Redensarten von unbekannter Herkunft aller Wahrscheinlichkeit nach in solchem Maße gemischt, daß sich nur wenige davon mit annähernder Sicherheit auf den einen oder den anderen von jenen Männern zurückführen lassen[20].

Der Anfang der Ethik in der griechischen Philosophie datiert also erst von Anaximandros, dem etwas jüngeren milesischen Landsmann des Thales. Damit ist nun aber längst nicht gesagt, daß die Philosophie des ersten Milesiers für die Ethik bedeutungslos wäre. Denn was lehrt Thales? Doch nicht nur, daß „das Wasser das Prinzip (arché) alles Seienden ist"[21], sondern auch, daß „alles voll Götter ist[22] und daß „der Magnetstein eine Seele hat, weil er das Eisen bewegt"[23]. Was ist dies aber andres als *materialistisch-vitalistischer Pantheismus*, wie er auch sonst für den älteren Ionismus in der griechischen Philosophie charakteristisch ist? Hat doch danach auch das scheinbar Leblose Anteil an dem flüssigen, alle stofflichen Bildungen durchziehenden und durchsetzenden Naß, das dem das Meer stets vor Augen sehenden küstenbewohnenden Philosophen als Prinzip alles Seienden besonders nahe liegen mußte, und ist doch der ganze Kosmos danach eine Ausgestaltung des Wassers als der göttlichen arché, der Gottheit, die sich als bewegendes Prinzip, insbesondere als Beseelung durch alle Einzeldinge ergießt und alles

Digitized by Google

mit göttlicher Kraft erfüllt. Dürfen wir ferner, da Thales bei seiner Anschauung offenbar[24] als Meteorologe auch durch den Kreislauf des Wassers beeinflußt war, ihm nicht auch schon[25*] alles Wesentliche davon zuschreiben, was Diogenes von Apollonia im 5. Jh. schließlich als den „Gesamtinhalt der [altionisch-] philosophischen Spekulation" zusammengefaßt hat, „die Überzeugung [nämlich], daß alle Dinge nur Wandlungen eben desselben Grundstoffes, und daß sie demnach in ihrer Wesenheit identisch sind"[26]? „Denn", so fährt er fort, „wenn von den in diesem Kosmos befindlichen Dingen Erde, Wasser, Luft, Feuer[27*], und den andern Dingen, soweit sie in diesem Kosmos zur Erscheinung kommen, irgend etwas wesentlich anders wäre als das andere, d. h. anders seinem eigentlichen Grundwesen nach; und wenn es demnach nicht bei seinen vielfachen Umgestaltungen und Wandlungen in seiner Identität verharrte: dann könnte es in keiner Weise mit einander in Wechselbeziehung treten, noch könnte dem einen von dem anderen Nutzen oder Schaden entstehen [d. h. wechselseitige Einwirkung widerfahren]; auch könnte nicht eine Pflanze aus der Erde sprossen, oder ein Tier oder sonst etwas entstehen, wenn dasselbe nicht eben in seinem Grundwesen ein in sich Gleiches und Identisches wäre. Vielmehr sind alle diese Dinge nur Wandlungen aus einem und demselben Grundstoff, indem sie bald diese, bald jene Form annehmen, und in eben denselben Grundstoff schließlich wieder zurückgehen."

Ist dem aber so, und stimmt Thales, wie wir annehmen dürfen, damit wesentlich überein, so enthält dieser materialistisch-vitalistische *Monismus*, wonach zugleich die Bewegung des Stoffes (hyle) als dessen Selbstbewegung, als ihm als solchen innewohnend (immanent), als organisch mit ihm verbunden, als Äußerung seines persönlichen Lebens (zoé) erscheint — weshalb die Lehre auch als *Hylozoismus* bezeichnet wird —, außerdem ein *mystisches* Element: Die Dinge stammen nicht nur aus dem Ureinen, sondern sie sind auch immer wieder darein aufzugehen bestimmt.

Und gerade hier knüpft denn auch[28] Anaximandros (611—545) mit seiner kosmisch-ethischen These an: „Prinzip der Dinge ist das Unbegrenzte (ápeiron). Aus welchen [Stoffen] aber den Dingen ihre Geburt [ihr Werden] ist, in eben dieselben vollzieht sich auch ihr Sterben [Vergehen] nach dem Schicksal; denn sie geben einander Buße und Sühne für das Unrecht nach der Ordnung der Zeit."[29]

Nur trägt hier die Gottheit, das göttliche Prinzip, die göttliche Lebenssubstanz einen anderen Charakter als bei Thales. Während sie bei diesem mit einem der bekannten vier Grundstoffe zusammenfällt und somit die Gottheit zu einer jederzeit sinnlich wahrnehmbaren und erkennbaren wird, steigt Anaximandros tiefer in die geheimnisvollen Urgründe der Natur hinab. Es sind für ihn nur abgeleitete Wesensformen der Gottheit, die in Gestalt der vier Elemente oder vielmehr der aus ihnen entstandenen Dinge den menschlichen Sinnen und dem menschlichen Verstande entgegentreten. Ihnen allen liegt als Urstoff zugrunde das Apeiron, die noch ungeformte Materie als Gottheit, deren volle Unmittelbarkeit und Absolutheit zu schauen dem

Digitized by Google

Menschen verwehrt ist. Dieses unbestimmte qualitätslose Apeiron scheidet zunächst die vier Elemente aus sich aus und zwar — womit die eigentliche ethisch-religiöse Wendung der anaximandrischen Lehre beginnt — als durchaus gleichberechtigte freie, für ihr Tun verantwortliche persönliche Wesen.

Würden sich diese nun auf ihr Dasein in der jedem von ihnen zugewiesenen Sphäre beschränken, so geschähe kein Unrecht in der Welt. So aber verwandelt jedes der Elemente Teile der andern in sich, indem es in deren Form erscheint (z. B. das Wasser als Meeresschlamm in Form der Erde, usw.), und tut ihnen dadurch Abbruch[30*]. Solche Beraubung aber fordert Sühne, und diese geschieht, indem im Laufe der Zeit mit Notwendigkeit das entstandene Ding wieder in das Element oder, bei zusammengesetzten Dingen, in die Elemente zurückgeht, woraus es entstanden ist. Vergänglichkeit ist also das Los der Dinge, und Vergänglichkeit als Strafe für das Unrecht, das bei ihrer Entstehung geschehen ist und sich — wir dürfen wohl annehmen, daß Anaximandros auch dies gesehen hat — im Daseinskampf der Dinge, besonders der zusammengesetzten Dinge, fortsetzt. Denn darin vollendet sich diese Anschauung: Das Apeiron an sich ist der Möglichkeit des Unrechttuns und der Sünde enthoben. Indem es aber die Elemente aus sich ausscheidet und sich dadurch mindert und schwächt, öffnet es zugleich der Unvollkommenheit in Form des Unrechts Tür und Tor. Je weiter in der Entwicklung der Elemente und Dinge sich diese von der ursprünglichen göttlichen Grundsubstanz entfernen, desto größer wird das Unrecht, desto größer die Hybris, die sittliche Verfehlung durch Übergriffe der persönlichen Sonderwesen. Dabei kann es aber nicht bleiben, das ursprüngliche Gleichmaß fordert sein Recht, und darum müssen die Dinge „einander Buße und Sühne geben für das Unrecht nach der Ordnung der Zeit", indem sie wieder dahin vergehen, woher sie gekommen. Die *Weltordnung* ist zugleich *Rechtsordnung*.

Auch Anaximenes (etwa 585—525), der mit den beiden ersten Milesiern den mystischen, sich im Monismus aussprechenden Einheitsdrang teilt, sieht den ganzen Kosmos in all seinen Einzelerscheinungen als eine Entwicklung der einen und einheitlichen Gottessubstanz an. Und auch das stufenweise Hervorgehen, das in verschiedenen Entwicklungsphasen sich vollziehende Herausbilden aller Dinge aus dem einheitlichen Kerne der göttlichen Substanz hat er gelehrt. Er bezeichnet die zunächst daraus hervorgegangenen Bildungen, die Elemente Feuer, Wasser und Erde, als Götter, die aus diesen wieder gewordenen Einzelwesen dagegen nur als Söhne oder Erzeugte jener, legt also allem kosmischen Werden einen göttlichen Charakter, nur in nach Ursprünglichkeit und intensiver Kraft gradweise abgestuftem Wert, bei. Aber dies stufenweise Hervorgehen erfolgt bei ihm nicht aus einem jenseits der Elemente liegenden Apeiron, sondern wiederum wie bei Thales aus einem der vier Elemente, aus der Luft, die also bei ihm von vornherein den Vorrang vor den übrigen Elementen einnimmt. Das könnte an und für sich als ein Rückschritt gegenüber Anaximandros erscheinen. Aber Anaximenes

Digitized by Google

drückt seine Lehre von der Luft als dem Grundelement doch noch in besonderer Weise aus: „Wie unsere Seele", sagt er, „Luft ist und als solche uns beherrscht und zur Einheit schafft, so umfaßt und trägt den ganzen Kosmos [d. h. die sichtbare Welt in allen ihren Einzelformen] Odem und Luft."[31] Er stellt also das Belebende im Weltprozeß, das er noch dazu als etwas „beinahe Unkörperliches"[32] erfaßt, deutlicher als seine Vorgänger hin und deckt zugleich die Menschenseele als das auf, wovon man am unmittelbarsten auf das der Welt zugrunde liegende Prinzip, auf die Gottheit, schließen kann. Und darin besteht sein Fortschritt auch gegenüber Anaximandros. Die Welt atmet, und sie atmet durch etwas „beinahe Unkörperliches"; — heißt das nicht fast schon, sie atmet durch Gottes Geist?

Immerhin, den entscheidenden Schritt zu einer solchen Auffassung tut doch erst

2. HERAKLEITOS.

Den Milesiern tritt Herakleitos von Ephesos (535—475?)[33a] zunächst dadurch gegenüber, daß er von „dieser geordneten Welt (kósmos), derselbigen für alle Wesen"[34] behauptet: „sie hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen verlöschend", und indem er von diesem Feuer einen eigentümlichen Begriff prägt.

Daß Herakleitos sagt, die Welt habe „kein Gott und kein Mensch geschaffen", ist natürlich nur ein formelhafter Ausdruck für ihre Unerschaffenheit. Viel wichtiger ist, daß er den *Weltgrund* als ewig lebendiges *Feuer* bestimmt. Denn er weicht damit von der Setzung eines mittleren Zustandes, Wasser oder Luft, als des Entwicklungsanfanges der lebendigen Materie ab. Er setzt als solchen Anfang und zugleich als Entwicklungsprinzip das eine der beiden Extreme „Erde" und „Feuer" und gibt damit außerdem der Wärme gegen die Kälte den Vorzug. Das eigentlich Schöpferische, das Aktive, ist ihm allein das Wärmeprinzip, das sich positiv durch seine eigenste Kraftwirkung, negativ durch deren Nachlassen oder Aufhören als tätig erweist, und dieses Wärmeprinzip ist ihm natürlich auch die Gottessubstanz, wiederum die lebendige Materie.

Aus dem Feuer, lehrt Herakleitos, gehen alle Dinge hervor, denn aus ihrer gelöstesten, aus atomartigen Teilchen lose zusammengefügten Grundgestalt entwickelt sich die feurige Gottessubstanz durch immer festeres Zusammenschließen ihrer Teilchen in die tieferen elementaren Bildungen und geht so stufenweise in Luft, Wasser, Erde über. Aber der „Weg abwärts"[35] ist in umgekehrter Richtung auch der „Weg aufwärts": „das Feuer lebt der Luft Tod und die Luft des Feuers Tod, das Wasser lebt der Erde Tod und die Erde des Wassers Tod"[36], was nur heißen kann, daß Teile des einen Elementes sich in das andere benachbarte Element verwandeln, und daß die Dinge dabei nicht gleichwertig sind.

Wie man vielmehr „Gold gegen Waren und Waren gegen Gold ein-

Digitized by Google

tauscht"[37], so „findet überhaupt Umsatz statt aller Dinge gegen das Feuer und des Feuers gegen alle Dinge", und die Dinge haben ein sehr verschiedenes Wertverhältnis zum *göttlichen Feuerprinzip*. Denn dieses, nicht etwa seine wechselnden Erscheinungen wie Sonne, Mond, Gestirne oder gar die atmosphärischen und irdischen Feuer, kommt hier in Betracht. Immer nur ein Teil der Gottessubstanz geht aus seiner in sich ruhenden Wesenheit heraus, steigt tiefer und tiefer in die Weltgebilde hinab und unterwirft sich in diesem seinem Eingehen in die Welt selbst der steten Verwandlung, dem Leiden und dem Sterben. Der andere Teil aber bleibt in himmlischer Abgeschlossenheit das Unveränderliche, das ewig Lebendige, das ungetrübt Göttliche, und *an ihm wird* nun *alles* jenes *andere gemessen*.

Aber es ist auch sonst noch von ganz besonderer Art. „Ein Licht, das niemals untergeht"[38], mit dem „das All steuernden Blitz"[39] als höchster Lebensäußerung, ist es zugleich „als *Weises* (sophón) von allen Dingen abgesondert"[40], es *regiert* die Welt, aber nicht als ein regellos, willkürlich sich geltend machendes, sondern als ein ordnungsmäßiges, planvolles, vernünftiges Wesen. Ja, die Gottessubstanz ist „die Vernunft (gnóme) [selbst], die alles und jedes zu lenken weiß"[41], der *„Logos*, nach dem alles geschieht"[42]; ihr Tun, die Entfaltung ihrer eigenen Wesenheit, kann also nur selbst vernünftig sein, und damit wird sie — auch als Notwendigkeit (heimarméne, anánke)[43] und als Dike tritt sie auf[44] — zur unverbrüchlichen *Weltordnung*, zum *Weltgesetz*, nicht als etwas äußerlich Geschaffenem, sondern als ihrer eigenen Offenbarung.

Diese kosmische, zugleich als Rechtsordnung und Weltregierung geltende, als Weltgesetz sprechende Ordnung — lógos ist ja das „Wort" — findet zunächst in dem *Naturprozeß* ihren Ausdruck, der in seiner Regelmäßigkeit wiederum die eigenste Schöpfung, ja das eigenste Erlebnis der Gottheit ist. Wenn die Gottessubstanz in allmählicher Wandlung nacheinander in die andern Elemente niedersteigt, um nach vollendetem Zyklus wieder in ihre eigene Grundsubstanz zurückzukehren, und dabei *Gegensätze* schafft, so sind das eben die notwendigen Entwicklungsphasen ihres Selbst, in denen zugleich das *Werden* und *Vergehen* der Dinge sich vollzieht.

So kann Herakleitos sagen: „Das Auseinanderstrebende vereinigt sich"[45]; „Verbindungen sind: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Einklang und Mißklang und aus allem eins und aus einem alles"[46]; „in dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht: wir sind und sind nicht"[47]; „der Weg auf und ab ist ein und derselbe"[48]; „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben"[49], ja: „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger"[50]. Denn alle diese Gegensätze sind doch nur die wechselnden Phasen in der Betätigung der einen Gotteskraft: *„Alles ist eins"*[51], „es ist immer eins und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt; wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses"[52].

Digitized by Google

Nur Täuschung ist es also, wenn jene gegensätzlichen Formen des Weltgeschehens sich selbständig zu vollziehen scheinen. In Wirklichkeit ist es die Gottessubstanz selbst, die sich in sie kleidet, die sich am sausenden Webstuhl der Zeit ihr eigenes lebendiges Kleid wirkt: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König"[53], sofern ihn die Gottheit setzt; nur „aus den verschiedenen Tönen entsteht die schönste Harmonie und alles entsteht durch den Streit"[54], und schließlich: *„Alles fließt, nichts beharrt"*[55], d. h. nur in rastloser Tätigkeit, in unausgesetzter Wandlung der einen Weltsubstanz, in unaufhörlichem Wechsel ihrer Erscheinungen geschieht das kosmische Werden.

Nach strengen Gesetzen erfolgt dies, wie schon gesagt. „Die Sonne wird niemals ihre Maße überschreiten; täte sie es, würden die Erinnyen, der Dike Helferinnen, sie auffinden"[56]. Und diese Gesetze gelten selbstverständlich auch für das *wechselvolle menschliche Dasein*. „Es ist immer eins und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wachende und das Schlafende und Jung und Alt; wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses", — derartige auf- und abwogende Gegensätze lassen das Leben als durchaus bewegt und unruhig, widerspruchsvoll und rätselhaft, als ruhe- und friedlos, als flüchtig und vergänglich erscheinen, sobald man nicht tiefer blickt. Aber wie für den wahren Denker die Welt im allgemeinen keineswegs nur „ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen"[57], ein „Spiel des Knaben ‚Zeit' ist, der hin und her die Brettsteine setzt"[58], so sieht er auch in dem Gewirr gegensätzlicher Kräfte und Bestrebungen des Menschenlebens eine alle diese Wandlungen bestimmende und ordnende ein und dieselbe Vernunft, erblickt er auch in allem diesem noch so widerspruchsvollen Werden die Offenbarung einer und derselben Gottheit. Und in dieser *Einheit der immanenten Vernunft* finden alle diese Gegensätze ihren harmonischen Ausgleich. Denn Leben und Sterben ist in Wahrheit eins. Wie das Lebende stets dem Tode entgegenschreitet, so erwächst umgekehrt aus dem Tode wieder Leben. Die Auflösung des Leibes ist für die Seele der Beginn eines neuen Lebens.

Für die *Seele*, die, wie Herakleitos, der „sich selbst erforscht hat"[59], wohl erkennt, in einer ganz besonderen Verbindung mit der Gottheit steht. Dem Anaximenes ist die Seele Luft oder Hauch, dem Anaximandros ebenso, und wir wissen aus Diogenes von Apollonia, daß dabei Seele in allgemeinster Umfassung zu verstehen ist: Seele i. e. S. und Vernunft, die Kraft des logischen Denkens[60]. Die Luft als das sich selbst bewegende, die Welt erfüllende göttliche Fluidum wird so der Träger alles psychischen Lebens und aller Geisteskraft (nóesis). Diese Lehre übernimmt Herakleitos von den Milesiern, bringt sie aber in organische Beziehung zu seiner eigenen Lehre von der Gottessubstanz. Steht es ihm nämlich fest, daß diese Substanz von der Lebenswärme nicht getrennt werden kann, so muß auch der die Seele bildende Stoff die Wärme annehmen. So wird ihm die Luft als die von Wärme erfüllte Atmosphäre der sichtbarste und fühlbarste Ausdruck für die seelische

Digitized by Google

und zugleich vernünftige Wirksamkeit Gottes; der göttliche Odem, der als ein mehr oder weniger fühlbarer oder latenter warmer Hauch die ganze Welt erfüllt und trägt, wird ihm zur *Weltseele*, aus der sich alle lebenden Wesen schöpfen und erhalten, in einem Prozeß, den er anathymiasis, „Aufdampfen" nennt[61*]. Unerschöpflich ist dieser Lebensquell der Anathymiasis wie „die Seele [selbst], deren Grenzen du nicht ausfinden kannst, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie"[62]: In ihr bilden sich in täglich neuem Vorgange die Sonne und alle Gestirne, indem sie „abends oder morgens erlöschend, immer wieder ihr Lebensdasein empfangen; in ihr gelangen auch alle organischen Wesen, Menschen und Tiere gleichmäßig zu ihren Einzelseelen und damit zu ihrer Existenz. Götter (die Herakleitos nicht leugnet, sondern als die lebendigen, in erster Linie als die personifizierten Elemente und Gestirne erscheinenden Stoffkräfte der Natur verehrt[63*]) und Menschen, Menschen und Tiere, das ganze kosmische Leben, alles erhält so *einheitlich* sein Dasein aus einem gemeinsamen unerschöpflichen Lebensquell.

Warmer Luftstoff und Seele sind also eins. Aber damit nicht genug: Auch *Logos* und Seele sind mit einander organisch verbunden. Logos ist zusammenhängende, logisch gedachte Rede, die damit zugleich zum Ausdruck des vernünftigen Denkens wird. Die Psyche denkt, und als denkendes Organ kann sie zugleich Vernunft, nus, genannt werden. Im Logos aber gibt sie das Gedachte von sich, offenbart sie es, gestaltet es zu Worten, zu Begriffen, zur Rede. Nur so, als Ausdruck des vernünftigen Denkens überhaupt, als die Außenseite des Vorgangs, der sich von innen als Denken darstellt, kann der Logos bei Herakleitos verstanden werden. Dabei gehen aber sichtlich auch der warme Luftstoff, die Seele mit ihrer Anathymiasis als der psychischen Gesamttätigkeit, ferner die Vernunft als die spezifisch denkende Kraft der Seele, endlich der Logos als der sprachliche Ausdruck dieser Vernunfttätigkeit, in einander über. Und all dies gipfelt schließlich in dem Begriff des *gemeinsamen Logos*[64], den Herakleitos als das Weltgesetz schlechthin anerkannt wissen will[65].

Wie nämlich, meint Herakleitos, das menschliche Denken den Ausdruck in der Sprache verlangt, so ist auch für die göttliche Vernunfttätigkeit ein Aussprechen ihres Denkens unbedingt notwendig. Denn bestünde die göttliche Weltvernunft nur in innerer Denktätigkeit und schüfe sie sich nicht einen allgemeinverständlichen Ausdruck ihres vernünftigen Denkens, so bliebe ihr Wollen unerkannt. Nun ist es aber „*Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen*"[66], das nicht nur „der Krieg"[67], sondern vor allem „der Logos [ist], nach dem alles geschieht"[68], „das allen gemeinsame Denken"[69], und soll die Menschheit darauf hören und dem folgen, so muß sich die Gottheit wohl kundgeben.

Sie tut es auch, zunächst rein mechanisch, indem sie in der Einatmung den Menschen mit der Luft den Logos einziehen läßt, wie er auch mit jener durch die Hautporen in ihn eindringt, im Schlafe freilich wieder aus ihm entweicht[70]. Sie tut es ferner, indem sie den so eingesogenen Logos im Menschen

Digitized by Google

sich zur menschlichen Sprache entfalten läßt, die dergestalt als die unmittelbare Schöpfung der in der menschlichen Vernunft tätigen, mit ihr identischen Gottesvernunft erscheint, als der Ausdruck des eigenen Denkens und Wollens der Gottheit; man braucht dieser Sprache, die in ihren Namen und Worten das wahre Wesen der Dinge zum Ausdruck bringt, nur zu folgen, um in steter *Harmonie mit der Gottesvernunft* zu bleiben[71]. Sie tut es endlich, indem sie in der gesamten Kultur sich einen Ausdruck ihrer Tätigkeit, ihrer Vernunftwirksamkeit schafft. „Alle menschlichen Gesetze", sagt Herakleitos, „nähren sich aus dem einen göttlichen. Denn es gebietet, so weit es nur will, und genügt allem und ist allem überlegen."[72] Damit werden alle menschlichen Ordnungen sozialer und politischer Gemeinschaft auf die göttliche Weltordnung als deren einzige Quelle zurückgeführt, und Herakleitos macht auch mit der ethischen Forderung, die sich aus dieser die ganze kosmische Entwicklung als Tat der Gottheit darstellenden Weltanschauung ergibt, vollen Ernst. „Um sein Gesetz soll das Volk kämpfen wie um seine Mauer"[73], mahnt er, denn was die Mauer für die äußere Existenz der Stadt, das ist das Gesetz, die Rechtsordnung für das innere Leben ihrer Bürger; alle Ordnung des Kultur- und Rechtslebens, alle Stände und Lebensberufe, alle Zünfte und Handwerke, alles was in historischer Entwicklung im Rahmen des Staatslebens geschieht, geht zurück auf das eine göttliche Gesetz, und ihm ist zu gehorchen.

Aber wie ist es denn tatsächlich? „Leben [nicht], obgleich die Weltvernunft allen gemeinsam ist, die meisten so, als ob sie eine eigene Einsicht (phrónesis) hätten"[74]? Gibt es nicht gar viele, die „nicht verstehen, wenn man sie belehrt, es sich aber einbilden"[75]? Sind ihrer nicht allzuviele, die wie Esel „Häckerling dem Golde vorziehen"[76], „daliegen, vollgefressen wie das liebe Vieh"[77], wohl gar „am Schmutz sich ergötzen"[78], und von denen man sagen kann: „bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden"[79]? Ist es nicht sogar so, daß „für die Vernunft nach ihrer ewigen und unvergänglichen Wesenheit die Menschen [überhaupt] kein Verständnis gewinnen, weder bevor sie von ihr gehört, noch nachdem sie zuerst [durch Herakleitos] Kunde von ihr erhalten haben"[80]? Drängt sich nicht hier gebieterisch die Frage auf: wie ist es denn nur möglich, daß sich die göttliche Vernunft so entzieht? Daß es auf Mangel an Verständnis für sie, auf Widerstand gegen sie herauskomme, daß *Unrecht, Böses, Sünde in der Welt* Platz greifen kann? Da doch jene Vernunft den Menschen sich sogar rein mechanisch mitteilt?

Herakleitos hat darauf die Antwort, daß die Gottessubstanz in ihrem Herabsteigen in die Weltgebilde mehr und mehr von ihrer Göttlichkeit einbüßt. In dem stufenweisen Niederstieg aus dem himmlischen Feuerreiche durch Luft zu Wasser und Erde verliert sich die Gottheit selbst; sie wird schließlich zur leblosen Materie, deren Verachtung Herakleitos drastisch damit kennzeichnet: „Leichname sollte man noch eher wegwerfen als Mist"[81].

Digitized by Google

Im Rahmen der heraklitischen Gesamtanschauung ist dies ganz folgerichtig. Das Feuer erlischt, die Wärme erkaltet, die aufgelöste Stofform ballt sich zur dichten Masse zusammen, das Leichte geht ins Schwere über, die schnelle Bewegung erstirbt und verwandelt sich in die Starre der Bewegungslosigkeit; — alle diese Wandlungen bietet der Gegensatz von Feuer und Erde. Aus ihm also erklärt sich der Widerstand der Vielen gegen die Gottesvernunft, darum hängt die Menge an den Lüsten der Erde, daher stammt die Gewalt des Bösen, der Sünde.

Die große Menge folgt den aus dem irdischen Stoffe gebildeten Sinnen, der niederen Region innerhalb der Seele als Gesamtkraft, und „mit dem thymós zu kämpfen ist hart [für die aus dem Logos stammende, die obere Seelenregion bildende Vernunft], denn was er will, dafür setzt er seine Seele [d. h. sein Bestes[82]] ein"[83]. Dennoch muß der Kampf geführt werden, denn indem der Mensch dem Logos widerstrebt, lehnt er sich auch gegen das Gerechte, die *Gerechtigkeit* auf, die für Herakleitos die wesentliche, mit der Wärme identische und alle Sittlichkeit begründende Eigenschaft der Gottessubstanz selbst darstellt[84].

Daß, die solches tun, „indem sie sich auf ihre Sinne verlassen, zu einem Wahnglauben gelangen, der wie die fallende Sucht sie befällt"[85], und daß man ihre „Hybris eher löschen soll als Feuersbrunst"[86], versteht sich für Herakleitos von selbst. Mit Mahnung und Tadel nicht nur, auch mit Hohn, Verachtung, ja Haß hat er in zahlreichen zum Teil derben Aussprüchen die Borniertheit derer gekennzeichnet, die das Niedrige und Gemeine dem Hohen und Göttlichen vorziehen, viel mehr aber noch die Verständnislosigkeit derer, die nur ihren Leidenschaften, ihren Lüsten, ihren individualistischen Interessen leben[87]. Denn daß „des Menschen Sinn keine [letzten] Einsichten besitzt, wohl aber der göttliche"[88], und daß „kindisch der Mann der Gottheit heißt wie der Knabe dem Manne"[89], kann natürlich solchen Unverstand nicht entschuldigen. Es ist schon möglich, bis zu einem gewissen Grade zu begreifen, daß „bei Gott alles schön und gut und gerecht ist und [nur] die Menschen einiges für gerecht, anderes für ungerecht halten"[90], und daß „sich Gott wandelt wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlempfindung [so oder so] benannt wird"[91]. Man muß nur nicht wie ein Schlummernder sich bloß an seine eigene Welt wenden, sondern sich an die Welt halten, die „die *Wachenden* miteinander gemein haben"[92]. Man wird dann, so sehr es „die Natur liebt, sich zu verbergen"[93], entdecken, daß „Meerwasser das Reinste und Scheußlichste ist: für Fische trinkbar und lebenerhaltend, für Menschen untrinkbar und tödlich"[94], und wird daraus seine Schlüsse ziehen. Ebenso wie die Erfahrung, daß erst „Krankheit die Gesundheit angenehm macht, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe"[95], leicht die Lehre zeitigen wird, „es sei nicht gut, wenn den Menschen alle ihre Wünsche erfüllt werden"[96].

Allerdings: Damit es zu diesen und ähnlichen Einsichten komme, genügt es nicht, daß „weisheitsliebende Männer gar vieler Dinge kundig sein müs-

Digitized by Google

sen"[97]. „Die Kenntnis des Göttlichen entzieht sich [vielmehr] größtenteils dem Verständnis, weil man keinen *Glauben* daran hat"[98]; „sobald du das Unverhoffte mit *Hoffnung* begrüßest, wirst du es auch nicht finden, denn es ist [an sich] nicht auszuspüren und unzugänglich"[99]; und wenn „die Sibylle, die mit rasendem Munde Freudloses und Ungeschmücktes und Ungesalbtes sagt"[1], mit ihrer Stimme durch tausend Jahre reicht, so dankt sie es nur „dem Gott in ihr". „Das Lernen vieler Dinge [allein] lehrt [also][2*] nicht Verständnis, sonst würde es den Hesiodos solches gelehrt haben und den Pythagoras, und fernerhin den Xenophanes und Hekataios"[3], und in alledem kommt die *mystische Grundlehre* des Herakleitos wieder heraus, der auch in dem „trockenen Glast"[4] d. h. dem Feuermäßigsten „die weiseste und beste Seele" und in dem „zu Wasser werden der Seele Tod"[5] erblickt[6*], mag es ihr gleich „wohl tun, feucht zu werden"[7].

Denn immerhin befindet sie sich damit auf dem „*Weg abwärts*", der dem Wandel des Urfeuers in Wasser und leichenmäßige Erde entspricht, und setzt sich damit — ein klarer Einfluß orphischer Lehre — der Strafe im Jenseits aus, bei jenem Gericht, da „das Feuer kommen und richten und verdammen wird"[8]. Der „*Weg aufwärts*" aber ist endlich immer nur dem möglich, der, wie Herakleitos selbst, in sich gegangen ist, „sich selbst erforscht hat", oder doch denen glaubt, die solches getan haben und nun das Wort verkünden, das dem göttlichen Logos und der ewigen Wahrheit entspricht, die so viele nicht verstehen wollen[9]. Denn nur „der Seele ist [schließlich] der Logos eigen, der sich selbst mehrt"[10], d. h. der immer tiefer in die Geheimnisse von Gott und Welt einzudringen vermag; insofern ist es „allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und klug zu sein"[11]; „dem Menschen ist sein Sinn sein Gott"[12]; „das *Denken* ist die *größte Tugend*, und die *Weisheit* (sophíe) besteht darin, *die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln*, auf sie hinhörend"[13*], und: „wer mit Verstand (xyn nóo) reden will, muß sich wappnen mit dem allen Gemeinsamen (xynó)"[14*], d. h. eben mit dem Denken[15], „wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker"[16]. Alles in allem: Es kommt zuletzt immer auf die *Einigung mit der Gottheit* an, und auch die ursprünglich wohl politische These, daß „Gesetz heißt, auch dem Willen eines einzigen zu folgen"[17], sobald nur dieser eine, der dann zehntausend aufwiegt, der Beste ist[18], erhält dadurch ihre mystische Begründung. „Verborgene Harmonie, die besser ist als offensichtliche"[19], waltet im All und kommt, indem sie den Weg abwärts mit dem Weg aufwärts einigt, gelegentlich auch in der Welt zur Erscheinung. Ist doch auch „beim Kreisumfang Anfang und Ende gemeinsam"[20]!

Digitized by Google

ZWEITES KAPITEL

Großgriechenland

1. DER PYTHAGOREISMUS

In eine Philosophie der *Harmonie* klingt, wie wir eben gesehen haben, die heraklitische Philosophie des Streites und zugleich die altionische Philosophie aus. Man kann ebensowohl sagen, die von Großgriechenland[21*] hebt damit an. Nur darf man die tiefgreifenden Unterschiede, die zwischen dem Harmoniebegriff hier und dort obwalten, nicht verkennen. Sie lassen sich vielleicht am besten von der Formel aus begreifen, daß wir es in Ionien mit einer wesentlich monistischen, im Pythagoreismus[22*] mit einer wesentlich *dualistischen* Harmonie zu tun haben.

Genauer im Altpythagoreismus von Pythagoras (etwa 580—500) bis zu Philolaos, einem Zeitgenossen des Sokrates, während bei den jüngeren Pythagoreern (bis in das 4. Jh. hinab) sich schon wieder monistische Tendenzen geltend machen.[23*]

Für die Ionier ist es allein der Stoff, der aus eigenstem Antriebe sich aus sich selbst in die Elemente und abgeleiteten Naturdinge entfaltet sowie diese wieder in sich zurücknimmt; sie sind also entschiedene Monisten. Pythagoras und die Pythagoreer[24*] gehen dagegen von zwei Prinzipien aus, die von Philolaos[25] als *Unbegrenztes* (ápeiron) und *Begrenzendes* (peráinon[26*]) bezeichnet werden; sie sind ebenso entschiedene Dualisten.

Das „Unbegrenzte" stammt sichtlich von dem anaximandrischen Apeiron ab, es ist die räumlich unbegrenzte, in sich zusammenhängende und ungeschiedene Einheitsmaterie. Aber während für Anaximandros das Apeiron, selbst lebendig und göttlich, das Prinzip der Bewegung und Entwicklung in sich selbst trägt, sinkt es in pythagoreischer Auffassung zum gestaltlosen Stoffe herab, der erst durch das Hinzutreten eines andern Faktors zur Entwicklung gebracht wird. Dieser zweite Faktor folgt aber für Pythagoras aus dem Begriffe des Apeiron selbst. Ist nämlich die Materie ein Unbegrenztes, so muß das „Begrenzende" hinzutreten, welches die jeder Scheidung und bestimmten Grenze entbehrende Gesamtmasse in Teile zerlegt und, überall Grenzen und Linien ziehend, den ununterbrochenen Stoff in die vielen Einzeldinge überführt. So tritt dem Unbegrenzten die Begrenzung, dem Apeiron das Perainon, dem Formlosen die *Form* entgegen. Das Formprinzip, das Perainon, ist aber insofern das höhere, vollkommenere, als es *das schlechthin Göttliche* ist, dem allein der Antrieb für alles Weltgeschehen zukommt. Es tritt herein in die ungestalte Materie, es bemächtigt sich ihrer und scheidet sie auseinander, um die so in unzählige Teile zerstückelte in die Einzeldinge zu gestalten.

Aber zwischen diesen Einzeldingen und der ungeschiedenen Materie stehen auch für die Pythagoreer die vier Elemente des Kosmos, Feuer, Wasser, Luft und Erde, und dies führt uns in die *mathematische Grundlage* des Pytha-

Digitized by Google

goreismus hinein. Denn ist es für die Ionier der Stoff selbst gewesen, der in seiner Selbstwandlung die Elemente in ihrer Gesondertheit bestimmte und schied, so tritt für die Pythagoreer die elementare Verschiedenheit nur in den Oberflächen, in den äußeren Formen hervor, die der Materie ein je verschiedenes Aussehen verleihen. So ist wohl schon nach Pythagoras selbst[27] die Form des Erdelementes der Würfel, die des Feuers das Tetraëder, die der Luft das Oktaëder, die des Wassers das Ikosaëder, und wenn außerdem für die feurige Himmelssphäre das Dodekaëder als Formprinzip angesetzt wird, so bedeutet dies nur, daß auch dem fünften regelmäßigen Körper aus Systemrücksichten eine Art Quintessenz zugebilligt werden sollte.

Die Beziehung auf mathematische, zunächst geometrische Formen, die wieder auf die Urform des Dreieckes zurückgehen, ist es also, was hier den Ausschlag gibt, und auch im übrigen ist das Weltsystem des Pythagoreismus durchaus mathematisch gedacht.

Um die ungeschiedene Materie zum geordneten Kosmos zu schaffen, setzt, so nehmen die Pythagoreer an, die Gottheit einen Teil ihrer selbst, ihrer Einheitssubstanz, in die Mitte des Stoffes wie des Raumes, den sie zum Kosmos schaffen will, um von diesem Punkte aus die allmähliche Umgestaltung der Materie vorzunehmen. Selbst Urfeuer, setzt sie so das Zentralfeuer der Welt und scheidet nun zunächst den zu gestaltenden Raum in zehn gesonderte Sphären, die sie als konzentrische Kreise um das Zentralfeuer legt: zehn, weil den Pythagoreern die Zehnzahl als die vollkommenste gilt, und gesonderte Sphären, weil in ihnen die Himmelskörper[28*] kreisen sollen, ohne einander zu stören.

Sodann geht es, und zwar wieder in streng mathematischer Form, an die schon angedeutete, unter Vermittlung der Elemente erfolgende Schaffung der Einzeldinge, und diese werden in dreifach verschiedenem Range an die Sphären verteilt: an den Fixsternhimmel, als die höchste Umgrenzung des Raumes, die reinsten und heiligsten Bestandteile der Welt. an die fünf Planetensphären, die Sonne- und Mondsphäre die Dinge mittleren Wertes, an den Raum unter dem Monde, die Erde und Gegenerde die Dinge geringsten Wertes, die, wie es heißt, „ihre Charakteristik als relativ ungeordnete [nur] durch [eine gewisse] Tugend und Tüchtigkeit erhalten, während die oberen Räume durch die Weisheit bestimmt werden"[29].

Insbesondere wie, abgesehen von den allgemeinen Entstehungsbedingungen der Einzeldinge[30*], die irdischen Einzelgebilde entstehen, interessiert uns hier natürlich am meisten, und es ist da vor allem bedeutsam, daß die pythagoreische Lehre für alles organische Leben im Samen die Wirksamkeit des göttlichen Formprinzips erkennt: Philolaos stellt bestimmt[31] den Samen als das Menschen, Tieren und Pflanzen gemeinsame Schöpfungsprinzip dar. Aber noch ein weiteres ist dabei höchst bemerkenswert: einerseits, daß die göttliche Kraft als nicht auf den ersten Akt der Kosmosschöpfung beschränkt, sondern als lebendig fortwirkende Potenz gedacht ist, die an und in allen Lebewesen formend und schöpferisch zugleich tätig ist, und ander-

Digitized by Google

seits, daß so das Formprinzip durchaus nicht als auf die Oberfläche der Dinge beschränkt, sondern als tiefer in ihnen wirksam erscheint.

Und zwar, was abermals eine tiefere wissenschaftliche Erfassung des Formprinzips bedeutet, so, daß dabei überall, auch in der „unorganischen" Natur, die hier schon bestimmt von der „organischen" unterschieden wird[32a], die *zahlenmäßige Harmonie* als das eigentlich Maßgebende hervortritt.

Denn, sagt Philolaos, „da die beiden Prinzipien [das Unbegrenzte und das Begrenzende] zugrunde lagen, die unter sich nicht gleich und nicht verwandt sind, so wäre es unmöglich gewesen, daß aus ihnen der Kosmos gebildet wurde, wenn nicht die Harmonie hinzugekommen wäre, auf welche Weise die letztere auch immer entstand"[33]. Hier wird also die ganze Ordnung des Kosmos, d. h. die harmonische Vereinigung von Stoff und Form und die Gestaltung der Einzeldinge durch die Verbindung eben dieser beiden Prinzipien, als Harmonie bezeichnet, die somit auf dem Ausgleiche jener beiden gegensätzlichen Mächte beruht: „Harmonie ist Einigung des Mannigfaltigen und Übereinstimmung des Widersprechenden"[34], sagt abermals Philolaos.

Aber es ist zugleich mathematische, genauer arithmetische Harmonie, und dies prägt ihr vollends ihren Charakter gegenüber der ionischen Harmonie auf. Die durch Messung und Rechnung von den geometrischen Formen aufgenommenen und abgezogenen Zahlen sind der rechnerische, der arithmetische Ausdruck der geometrischen Verhältnisse; wie z. B. jede Fläche inhaltlich nach Länge und Höhe als deren Produkt, also durch eine einzige Zahl ausgedrückt werden kann, so ist die Zahl als solche die Gleichung der Fläche, aber auch weiterhin des durch Flächen umgrenzten körperlichen Dinges; man kann mit Philolaos sagen: „in der Tat hat alles, was man erkennen kann, eine Zahl"[35], und insofern drückt jede Zahl, soweit sie sich auf die Verhältnisse eines bestimmten Einzeldinges bezieht, eine gewisse Harmonie aus.

Nun ist aber diese Harmonie der Einzeldinge durchaus nicht überall gleichwertig, — der Stoff widersetzt sich der allgemeinen Durchsetzung der vollen Harmonie, und die der oberen Sphären ist darum entschieden derjenigen der unteren, insbesondere der irdischen Sphäre, überlegen —, und dies spricht sich gleichfalls in den Zahlen aus. Ist es die Zahl, die als bezeichnendster Ausdruck der formenden Gotteskraft den körperlichen Dingen Maß und Gestalt, den Worten und Werken Rhythmus, den Tönen ihre musikalische Harmonie, den Dingen überhaupt Form und Bestimmtheit, Charakter und Schönheit, Individualität und Persönlichkeit verleiht, so wird ein Unterschied zunächst darin bestehen, ob dabei eine oder die andre der „beiden eigentümlichen Formen der Zahl"[36], das „Ungerade" oder aber das „Gerade", überwiegt. Denn die ungerade Zahl hat vor der Geraden offenbar den Vorzug, daß sie bei ihrer Halbierung stets noch einen Rest läßt, also zeugungsfähiger, schöpferischer ist als die gerade, und diese Eigenschaft der Ungeraden, durch die über die Gerade hinausgehende Einheit (monás) jene zu über-

Digitized by Google

flügeln, sie zu umfassen und so als deren Begrenzendes, Perainon, zu dienen, wird von den Pythagoreern immer wieder hervorgehoben.

Doch darf man den Wert, der so der Ungeraden von den Pythagoreern zugemessen wird, keineswegs überspannen. Auch für die Hoch- und sogar Höchstwertigkeit gewisser geraden Zahlen haben sie sich eingesetzt, und von größtem Interesse ist dabei insbesondere, was Philolaos über die Zehnzahl sagt: „Sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend und Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens; ohne sie ist alles unbegrenzt und undeutlich und unklar; ihre Natur ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist; du kannst ihre Natur und ihre Kraft nicht bloß in den dämonischen und göttlichen Dingen wirksam sehen, sondern auch überall in allen menschlichen Werken und Worten, sowie auch in allen technischen Verrichtungen und in der Musik"[37], und all dies, weil für den, der das dekadische System zugrunde legt, die ersten zehn Zahlen die Grundlage aller noch so komplizierten arithmetischen Verhältnisse bilden und somit tatsächlich „die Zehnzahl das Vollkommene zu sein und das ganze Gebiet der Zahlen zu umfassen scheint"[38].

So bringt es denn wirklich Philolaos auch dazu, nicht nur die Eins als den Ausdruck des Punktes, die Zwei als den der Linie, die Drei als den der Fläche, die Vier als den des Körpers zu fassen, sondern weiterhin der Fünf die Qualität, der Sechs die Beseelung, der Sieben die Gesundheit und Vernunft, der Acht die Liebe und Freundschaft wie Einsicht und Klugheit, vielleicht der Neun[39*] die Gerechtigkeit zuzuweisen, was sichtlich auf die stufenweise Ausgestaltung des menschlichen Individuums hinweist: Auf den körperlichen, der unorganischen und organischen Welt gleicherweise eigenen Aufbau folgt die Individualisierung nach inneren und äußeren Eigenschaften, dann die Beseelung, die der organischen Welt in ihrer Gesamtheit zukommt, ferner die Verbindung mit der Vernunft, die ein Vorrecht des Menschen ist, endlich die Charakterbestimmung des einzelnen nach seinen intellektuellen sowie ethischen Qualitäten. Und wenn anderseits Philolaos auch die Siebenzahl als den „Führer und Herrscher aller Dinge, Gott, einig, ewig, beharrlich, unbeweglich, sich selbst gleich, von allem andern verschieden"[40] betrachtet haben soll, weil sie „der mutter- und kinderlosen Athena-Nike gleich" sei[41*], so gehört dies schon auf ein anderes Blatt.

Auch die Pythagoreer haben nämlich Wert darauf gelegt, trotz ihrer anscheinend abstrakten *Zahlentheologie* den Zusammenhang mit den Göttern der Volksreligion nicht zu verlieren, und wir können nicht zweifeln, daß sie, wie Athene (und Apollon) mit der Siebenzahl, so auch die andern Zahlen als Ausflüsse, als Kraftwirkungen, als Wesensäußerungen mit bestimmten Einzelgöttern des griechischen Pantheon in mystische Wechselbeziehungen gebracht haben. Waltet doch auch ihnen Zeus auf dem Pol des Himmels als höchster Feuer- und Lichtgott und hat im Zentralfeuer seine Wache oder seinen Turm; bewachen doch auch bei ihnen andere Götter die Weltachse,

Digitized by Google

beaufsichtigen wieder andere die einzelnen Sphären, und herrscht doch auch bei ihnen die Überzeugung, daß diese einzelnen Götter die Einzelformen tragen von ihrem himmlischen Ursprungsorte herab bis in die letzten und untersten Stufen alles Weltgeschehens: daß, mag ihnen in diesem stufenweisen Abwärtssteigen vom himmlischen Sitze und in ihrem Kampfe mit der widerstrebenden Materie noch so viel von ihrem eigentlichen und ursprünglichen Wesen verloren gehen, in ihnen immer doch ein Kern erhalten bleibt, der an den Dingen als ein Abglanz der Göttlichkeit, als Widerstrahlung ihrer himmlischen Schönheit haftet.

Unbeschadet natürlich der *harmonischen Einheit*, zu der sich für die Pythagoreer der ganze Kosmos gerade von ihrer Zahlentheologie aus gestaltet. „Gott", heißt es für sie, „hält alles wie in einem Gefängnisse umschlossen"[42], was Aëtios dahin deutet, daß „die Notwendigkeit sich um den Kosmos legt"[43]. Denn die Peripherie des Fixsternhimmels ist die letzte Schranke alles Seins wie zugleich die ewige unerschöpfliche Quelle alles Feuers, alles Lichtes, aller Wärme. Und dieses höchste Gottesprinzip ist zugleich mathematische Form und Formprinzip schlechthin, aus dem alle Einzelformen hervorgehen: es ist das Eine und die Einheit, durch die die Materie zu den unendlich vielen Einzeldingen gestaltet wird, es ist die Gleichheit und Identität, der sich die Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt gegenüberstellt, und mit der es doch zusammengeht in einer *Harmonie der Sphären*, die freilich nur der vernehmen kann, dem die heilig schöne Ordnung der göttlichen Natur unmittelbar eingeht in das eigene göttlich schöne Herz.[44*]

Denn auch die *Seele*, sie ist nicht nur „eine *Harmonie*"[45] in sich, sondern auch wohl der Harmonie mit dem über ihr Stehenden, insbesondere *mit der Vernunft*, fähig, ja sogar darauf angewiesen. Zwar sind nämlich „die Formen der Seelen an sich schon [unter den irdischen Formen] die an Schönheit reinsten und vollkommensten, da sie voll Leben und eigener Bewegung sind und so den von anderem bewegten [unorganischen] vorgehen; göttlicher aber sind noch die Formen der Vernunft"[46], weil ihnen die vollkommene Kreislinie, der Seele aber nur die gerade Linie zugehört. Die Seele muß sich also der Vernunft anzugleichen suchen, indem sie die Vernunft umkreist[47], und es wird wohl nicht allzu kühn sein, wenn wir darin die mathematische Motivierung der von Pythagoras als notwendig erklärten zyklisch reinigenden Seelenwanderung erblicken.

Im übrigen aber sehen wir uns hier, um nicht in unsichere Vermutungen zu geraten, doch genötigt, das Gebiet der mathematischen Begründungen pythagoreischer Lehre zu verlassen und uns auf das zurückzuziehen, was mindestens als höchstwahrscheinlich gelten darf[48]: daß eine bereits ausgebildete *Seelenwanderungslehre* mit der Orphik schon vor Pythagoras aus Thrakien nach Unteritalien gelangt, von ihm da aufgegriffen, allerdings aber auch in einer seinen mathematischen Regelmäßigkeitsideen entsprechenden Weise umgebildet worden sei. Wie wir denn überhaupt solche außer dem inneren

Digitized by Google

Lehrzusammenhange bestehende historische Beziehungen beim Pythagoreismus, der, wie wir sehen werden, auch eine eminent praktische Lehre ist, am allerwenigsten vernachlässigen dürfen.

Berücksichtigen wir aber diese Beziehungen, so wissen wir ja bereits[49*], daß der Seelenwanderungsglaube sogar noch in eine Urzeit zurückreicht, in der man von der Verwandtschaft der Menschen und Tiere als durchaus gleichstehender Kinder der Erde überzeugt war. Auch darauf ist schon[50*] hingewiesen, daß die orphischen Speiseverbote, soweit sie nicht kultischen „Tabu"-Charakter[51*] tragen, ihren tieferen Sinn in der Orphik empfangen, indem sie zu Geboten werden, sich des Essens von „Beseeltem (émpsychon)" zu enthalten, und indem die Verbindung mit dem Glauben eintritt, die Seele, d. h. die menschliche Seele, wandere einen langen Weg durch Menschen- und Tierleiber. Wie indes der Pythagoreismus in seinen an die orphischen anknüpfenden Mysterien dazu komme, vor allem Erziehung zu Maß, Ordnung und Harmonie, zu einer allseitig-harmonischen Lebensgestaltung als zur Reinigung der Seele gehörig zu fordern, das ist auch durch die orphische Erlösungs- und Reinigungslehre[52*] noch längst nicht erklärt.

Es wird vielmehr erst klar, wenn wir uns sagen, daß die orphische Bußlehre mit ihrer pessimistischen, vor allem den Zwang der Seelenwanderung beklagenden Wendung von dem von vornherein optimistischen, das tragische Schicksal der Einzelseele in die harmonische Ordnung aller Dinge einzufügen suchenden Pythagoreismus gemäß seiner Grundanschauung umgestaltet wird. Denn sagt zwar auch Philolaos: „es bezeugen die alten Theologen und Seher, daß die Seele mit dem Körper wie infolge bestimmter Strafanordnungen zusammengejocht und in ihm wie in einem Grabe bestattet ist"[53], so weist trotzdem nichts darauf hin, daß er nicht an der altpythagoreischen Lehre von der *allgemeinen Wiedergeburt* (palingenesía) oder *periodisch-ewigen Wiederkehr* aller Dinge festgehalten hätte, mit der wahrscheinlich schon Pythagoras[54] die von der Seelenwanderung (metempsychosis) verquickt hat; und damit rückt die ethische Folgerung aus dieser Lehre von selbst auf ein anderes Feld.

Von dem mit dem Metempsychoseglauben verbundenen Streben, dem „Rade der Geburten" durch Nichtmehrwiedergeborenwerden zu entgehen, kann jetzt nicht mehr die Rede sein. Die Palingenesie hat kein Ende, die Seele wird sich periodisch immer wieder verkörpern[55*]; es kann deshalb nur darauf ankommen, daß man jedes Leben, das einem beschieden ist, mit Rücksicht auf dessen ewige Wiederkehr so gut als möglich, d. h. was die Seele betrifft, so vernunftgemäß als möglich gestalte. Daß man sich dadurch in anderem und höherem Sinne zugleich dem „Rade der Geburten" entzieht, das eine Wiederkehr des Bösen bringt, versteht sich ohne weiteres.

Freilich sind damit die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Voraussetzung einer allgemeinen streng rhythmisch wiederkehrenden Weltordnung für die ethische Forderung des *„pythagoreischen Lebens"*[56] ergeben, bei weitem nicht behoben: es mag nur an die Unmöglichkeit erinnert werden, sich von

Digitized by Google

da aus die dauernde Beseitigung des einmal im Leben Verfehlten, trotz besten Willens dazu, vorzustellen. Aber darin spricht sich ja gerade der Optimismus des Pythagoreertums am meisten aus, daß „die Menschen, ein Teil des Besitzes der Götter"[57], von diesen, die Unbegrenztes und Begrenzendes, Gerades und Ungerades, Vieles und Eines, Linkes und Rechtes, Weibliches und Männliches, Bewegtes und Ruhendes, Krummes und Geradliniges, Finsternis und Licht, Böses und Gutes, Rechteck und Quadrat[58*] in Harmonie zu vereinigen wissen, wohl auch die Kraft erhalten haben werden, ihr Leben zu harmonisieren, soweit dies angesichts der auf Erden höchstens zu erreichenden Tugend, nicht aber Weisheit, überhaupt angeht[59*].

Unter diesen Umständen kann es, wenn man noch den wissenschaftlichen Geist des Pythagoreismus mitberücksichtigt, nicht zweifelhaft sein, welches der *„drei Leben"*, die man übrigens auch bei Herakleitos[60] angedeutet finden kann, für Pythagoras den Vorzug verdient: *das Genußleben* derer, die zu den olympischen Spielen bloß kommen, um dort zu kaufen und zu verkaufen, *das praktische Leben* derer, die an den Wettkämpfen teilnehmen, oder *das theoretische Leben* derer, die sich auf das Zusehen beschränken. Wie Aristoteles, der davon in seiner Ethik[61] Gebrauch macht, muß er natürlich das letzte als *das beste* ansehen; die größte von allen Reinigungen muß ihm die uneigennützige Wissenschaft sein; und der Mensch, der sich dieser hingibt, der wahre Philosoph[62*], wird sich auch in jenem anderen Sinne am gründlichsten von dem „Rade der Geburten" befreien.

Versuchen wir es, auf Grund dessen eine Stufenfolge der *pythagoreischen Lebensordnung* herzustellen[63], so stoßen wir dabei freilich zunächst wieder nur auf jenes *Tabu*, das berühmte pythagoreische Enthaltsamkeitsgebot, das sich auf den Fleischgenuß (mindestens was Pflugochsen und Widder betrifft) sowie auf den Genuß von Bohnen erstreckt, außer wo es sich um Opferfleisch handelt, und dessen Hauptgründe schon[64*] erwähnt sind. Daß dabei Gesundheitsrücksichten mitgesprochen haben, ist nicht unwahrscheinlich, da bekannt ist, mit welcher Sorgfalt die Pythagoreer Pflanzen und Tiere auf ihren Wert für Gesundheit und Gedeihen des Menschen geprüft, und wie sie den ruhigen Fortschritt, das normale allmähliche Erstarken auch des Leibes als Ziel der Erziehung betont haben. Aber sicher ist es nicht, und auch ob eine Reihe anderer Verbote[65*] ebenfalls Tabu darstellt oder vielmehr als direkte „Einkleidung ethischer Vorschriften in *symbolische Formeln*"[66] zu fassen sei, ist kaum zu entscheiden; die Deutung von „nicht über eine Wage schreiten", „das Feuer nicht mit dem Messer schüren", „einen Kranz nicht zerpflücken" auf „keinen (ungerechten) Gewinn erstreben" bzw. „den Zornigen nicht mit scharfen Worten reizen" und „die (den Kranz des Staates bildenden) Gesetze nicht verletzen" liegt aber gewiß in der pythagoreisch-ethischen Linie. Und es führt zugleich höher auf der Stufenleiter von den bloß tabuistischen und äußerlich kultischen, sich auch auf die Mysterienweihen und -reinigungen beziehenden Verboten und Geboten zu eigentlich sittlichen und religiösen *Einzelvorschriften*, deren freilich nur sehr

Digitized by Google

zum Teil als pythagoreisches Sondergut zu bezeichnende Gegenstände hauptsächlich folgende sind: Ehrfurcht gegen Götter und Eltern, Frömmigkeit, Ergebung in das Schicksal, Gebet; Vaterlandsliebe, Festhalten an Recht, Sitte und Gesetz; Gerechtigkeit und Sanftmut gegen alle Menschen, Verträglichkeit, Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren; Treue in Freundschaft und Ehe, Zuverlässigkeit, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohltäter, Uneigennützigkeit; Anstand; Mäßigkeit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit, tägliche Selbstprüfung zur Reinhaltung des Lebens[67*].

Ins eigentliche Gebiet der das pythagoreische Leben ordnenden Reinigungsmittel gelangen wir aber außer mit der durch die letzte Vorschrift angeordneten Selbstprüfung doch erst mit der *Musik*, die Pythagoras benutzt haben soll, „um die Seele zu reinigen, so wie man Arznei gebraucht, um den Leib zu reinigen"[68]. Nun ist ja dies wieder kein ausschließlich pythagoreischer Gedanke. Auch die Korybanten z. B. haben die Musik bei ihren Orgien zu diesem Zwecke verwendet[69], und die Orphik weist schon durch ihren Namen auf den „Stammvater des Zitherspieles"[70], den Thraker Orpheus, hin. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied zwischen der mit starken sinnlichen Mitteln wirkenden, den Menschen packen und in eine Art Betäubung seiner Leidenschaft versetzen und so durch das Übermaß von ihr heilen wollenden[71] Becken- und Flötenmusik, die wesentlich dem Dionysischen, und der ruhig klärenden, schon in der geringen, höchstens bis elf gehenden Zahl der nur je einen harmonierenden Ton abgebenden Saiten jedem Übermaß abholden Zither- (Kitharis-, Lyra-) Musik, die wesentlich dem Apollinischen dient[72]. Die letztere lassen die Pythagoreer, damit übrigens in die homerische und hesiodische Tradition eintretend, allein gelten, und auf sie allein bezieht es sich, wenn gesagt wird: „Die Musik durchdringt den Pythagoreern Seele und Leib, Leben und Welt und spinnt als Harmonie Goldfäden in das All und klingt aus ihm wieder versöhnend, veredelnd, beruhigend, reinigend ins Menschenherz zurück"[73].

Sie hat also für diese Philosophen nicht nur psychologische und physiologische und ethische, sondern auch kosmologische Bedeutung, und zwar zunächst wohl wiederum[74] in Form eines *apollinisch-musikalischen Weltgefühls*, das, von Haus aus mystisch und lyrisch, seine *theoretische Begründung* erst nachträglich in dem ganzen, auf Harmonie gebauten System des Pythagoreismus gefunden hat. Ob dabei allerdings „wohl der Gedanke der Sphärenharmonie[75*] der Keim des ganzen Weltsystems"[76] gewesen sei, möchten wir schon aus dem Grunde bezweifeln, weil „Harmonie" ursprünglich gar nichts inbesondere Musikalisches, sondern ganz allgemein „Fügung", sodann „das richtige Verhältnis aller Teile zum Ganzen, Übereinstimmung, Ebenmaß, Proportion" bedeutet. In diesem Sinne bestimmt auch Philolaos[77*] die Harmonie, und die „Proportion" nimmt jedenfalls zunächst mathematischen, nicht musikalischen Sinn an. Richtiger ist es also wohl, zu sagen, Pythagoras habe aus seinen astronomisch-mathematischen, meteorologischen und sonstigen Naturbeobachtungen[78*] sowie teilweise auf die Milesier, beson-

Digitized by Google

ders Anaximandros, gestützt, zunächst mindestens den Keim der Lehre gewonnen, daß die Zahl das Maßgebende ist, wodurch die Dinge der Welt geformt und zu festen bleibenden Verhältnissen gestaltet werden, und er habe dies durch seine Entdeckung, daß die verschiedenen, nach festen Verhältnissen bestimmten, Längen der Saiten die Höhe oder die Tiefe der Töne hervorbringen, bestätigt gefunden; wobei noch folgendes[79] als besonders interessant hervorgehoben sei: Die Grundharmonie ist die Oktave d. h. 1:2; sie umfaßt die Quarte 3:4 und die Quinte 2:3; überall tritt also hier die Gerade (2, 4) und die Ungerade (1,3) in Wechselbeziehung und schafft Harmonie; also tatsächlich eine Verbindung und ein Ausgleich der beiden gegensätzlichen Weltprinzipien[80*]. So konnte es dann freilich auch zu einer musikalischen Fassung der Sphärenharmonie kommen.

Zugleich aber wird es, wenn man die Dinge so ansieht, von vornherein klar, daß Pythagoras, dem das Höchste in der Welt Harmonie, Ordnung, ja dem die Welt selbst Ordnung (kósmos) ist[81*], die größte Reinigung der Seele in der *Wissenschaft* erblicken mußte, *mittelst deren diese Weltordnung und* — dies ist das ethisch Bedeutsame daran — als einer ihrer wesentlichen Teile *die Einfügung des Menschen in sie erkannt wird.*

Daß die Pythagoreer in dieser Hinsicht lehren, die Seele sei eine Harmonie (in sich selbst und mit der Vernunft, oder wenigstens dazu fähig), ist bereits gesagt[82*], ebenso aber, daß sie dem Vernunftstreben der Seele eine gewisse Grenze in der auf Erden nicht zu erreichenden Weisheit setzen[83*]. Es ist darum zweifellos ungerecht, wenn Aristoteles[84] spottet, sie fühlten sich als „Mitordner des Weltalls". Pythagoras selbst soll sich, wie gleichfalls schon[85*] erwähnt, nur einen Weisheitsliebenden, keineswegs aber einen zu solcher Mitordnung allein berufenen Weisen genannt haben, und Philolaos sagt: „es gibt gewisse Motive, die stärker sind als wir"[86]. Zudem aber und endlich schließt, was man als eine Art *Ordensregel* des von Pythagoras gestifteten *Pythagoreerbundes* betrachten kann und was oben[87*] unter dem Titel „Einzelvorschriften" mitgeteilt worden ist[88], mit seiner Grundforderung der Ehrfurcht jede Selbstherrlichkeit des einzelnen geradehin aus.

Freiwillige Einfügung in eine strenge, unverbrüchliche religiös-ethische, politisch-zünftige und wissenschaftliche Ordnung war vielmehr das Um und Auf dessen, was von jedem Bruder und jeder Schwester[89] dieser[90] ebensowohl an den Deutschritter- wie an den Rosenkreuzer-, Jesuiten- und Freimaurerorden gemahnenden Genossenschaft (hetairía) gefordert wurde, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Suidas[91] mit seiner Erklärung des berühmten „er selbst hat es gesagt (autós épha)" recht hat: Nicht ein Schwören auf die Worte des Meisters Pythagoras sei damit ausgedrückt, sondern er selbst habe, um seinen Lehren mehr Autorität zu verleihen, diese Worte oft im Munde geführt, um dadurch zu verstehen zu geben: „nicht ich sage euch dies, es ist nicht mein, sondern Gottes Wort". Strenge, wie es heißt, sogar teilweise grausam asketische Prüfung in Form eines mindestens zweijährigen Noviziates; die Forderung, die Lehren während dieser Zeit unbedingt stillschwei-

Digitized by Google

gend, nur als „Hörer (akustikói)" und „Außenstehende", Exoteriker, hinzunehmen, um erst dann als richtige Pythagoreer und „Innenstehende", Esoteriker, aufgenommen zu werden und nun fragen, reden und selbst lehren zu können und, abermals geprüft, an den innersten, streng geheim zu haltenden Mysterien des Ordens teilzunehmen; — all dies weist auf eine rigorose Ordnung der übrigens von landesüblichen Kultvereinen (thíasoi) vorgebildeten pythagoreischen Gemeinschaft; und sucht der Bund politische Macht, so geschieht es doch nur aus dem Wunsche heraus, die in ihm verkörperte *gottgewollte Ordnung auch im Staate* verwirklicht zu sehen, in Form einer Familiarisierung, die dem Pythagoreer schließlich wiederum bloß als notwendige Folge der von der Gottheit gewollten *„Weltfamiliarisierung"*[92] erscheint.

Denn wie sich ihm[93] einerseits die Welt zum patriarchalischen Götterstaat gestaltet, mit Zeus als dem Vater und Allwalter, dessen Burg auf dem Pol des Himmels und dessen Wache in der Mitte der Welt steht; wie er meint, diesem Götterstaat müsse auch der Menschenstaat entsprechen, so muß er anderseits aufs innigste wünschen, daß es bei der erweiterten, künstlichen Familie nicht bleibe, die er mit einer gewissen Gemeinschaft an Tisch und Gütern, überhaupt mit einer gewissen Gleichheit der Lebensführung in seinem Orden geschaffen sieht: aus der Sekte soll eine Kirche, aus dem politischen Klub ein Pythagoreerstaat, aus der engen eine *weltweite Gemeinschaft* werden, die mit der von ihm ja ebenfalls angenommenen Verwandtschaft alles Beseelten von den Göttern bis zu den Tieren übereinkommt. Alles, die autoritativ-soziale Unterordnung, der Sinn für Ordnung und gegenseitige Bindung im Verkehr, die Verehrung der Götter wie die Scheu vor Vernichtung des tierischen Lebens, schließt sich hier zusammen zu der Idee eines allgemeinen Zusammenlebens, einer *universalen Symbiose*, die durchaus dem in dieser Welt überall lebenden Assoziierungs- und Assimilierungsdrange entquillt. Mußte nicht daraus dem tief pythagoreisch-griechisch Fühlenden, dem sich die Welt im Gedanken zu Zahl und Maß idealisiert, zum Gottestempel sanktioniert, zur Götter-, ja Gottesheimat familiarisiert hatte, endlich *die Welt als*[94] *zur Seele harmonisches Kunstwerk* erwachsen, in der wie die Gestirne so auch die als Sonnenstäubchen verkörperten Seelen[95] im erhabenen Gleichklang der *universalen Symphonie* dahinschweben gleichwie in einem seligen Reigen? —

Was Pythagoras an Voraussetzungen für seine Wirksamkeit aus seiner ionischen Heimat nach Unteritalien mitgebracht habe, ist angesichts des Sagengewirres, das sich schon frühzeitig um seine Person gesponnen hat, schwer zu sagen. Sicher ist nur, daß er aus Samos stammt, und dies wirft immerhin einiges Licht auf jene Voraussetzungen. Samos stellt nämlich[96] gegenüber der eher demokratischen Gelöstheit und Bewegtheit im Hafen- und Handelstreiben Milets einen sozial geschlosseneren, eher agrarisch-feudaladeligen Lebenstypus dar, und es ist wohl glaublich, daß[97], als dieser Geist mit der Tyrannis des Polykrates und dem Einzug der lachenden Erotik eines Ibykos, ja Anakreon zu schwinden begann, ihm die Heimat verleidet

Digitized by Google

wurde und er eine neue in dem wesentlich ebenso wie Altsamos gestimmten unteritalischen Kroton suchte. Denn hier wie dort trugen noch die grundbesitzenden Ritter, die Geomoren, den Staat und bildeten das Heer. Hier wie dort wirkte der agrarische Zug patriarchalisch, baute sich der Staat auch verfassungsrechtlich aus den alten Geschlechtern auf; Hera als Haus-, Landes- und Himmelsgöttin ward in Kroton verehrt wie in Samos. Das Land sprach hier eben wie in dem die gleichnamige Insel allein beherrschenden Samos ganz anders als in den durch fremdes Hinterland eingeengten ionischen Städten der Festlandsküste bei der Entwicklung der agrarischen Handelsstadt mit und prägte dem Ganzen noch immer einen ernsten, züchtigen, ständischen Geist auf, der einen Pythagoras wohl anziehen konnte. Dazu kommt, daß Pythagoras eines Steinschneiders Sohn war und wohl demselben Geschlechte entstammte wie der gleichnamige Bildhauer, der sich selbst Samier nennt und ebenfalls in Unteritalien wirkend zuerst nach Rhythmus und Symmetrie gestrebt haben soll. Der Zunftsinn des Vaterhauses wird sich also wohl in Pythagoras mit dem Rittersinn gemischt haben, und auch dies war Ordnungssinn, Gefühl für Maß und Proportion, kurz alles, was wir nachher in seinem System und auch schon in seinem Orden, in dem es gepflegt wurde, vorfinden, ohne daß er es sich erst aus Ägypten (wo er vielleicht gewesen ist) hätte holen müssen.

In wesentlich konservativ-aristokratischem Geiste also sind die Bestrebungen des *Pythagoreerbundes* gehalten, insbesondere soweit sie politischer Natur sind, und dies bedeutet zugleich ihr Schicksal. Anfangs freilich breitete er sich rasch aus und gewann auch in anderen großgriechischen Städten wie Tarent, Metapontion, Kaulonia, Boden. Nicht ohne seine Mitwirkung scheint sich der entscheidende Kampf vollzogen zu haben, in dem (510) Kroton das leichtlebige Sybaris vernichtete. Aber bald darauf verschoben sich in Kroton und in den anderen Städten die Machtverhältnisse zugunsten der Demokratie, und gegen den Bund brachen heftige Verfolgungen los, als deren letzte man wohl die anzusehen hat, bei welcher (etwa um 440) das Versammlungshaus zu Kroton verbrannt wurde, so daß sich nur Archippos und Lysis, der erstere nach Tarent, der letztere nach dem böotischen Theben retten konnten, wo Lysis als Lehrer des jungen Epaminondas wieder auftaucht. Dort lebt, bevor er nach Unteritalien zurückkehrt, gegen 400 auch Philolaos als Lehrer der aus Platons „Phaidon" bekannten Pythagoreer Simmias und Kebes, und auch in Tarent erlebt der Pythagoreismus in Archytas (nach 400), von dem ein interessantes ethisches Fragment erhalten ist[98*], noch eine Nachblüte. Von etwa 350 an aber erlischt er, wenigstens als Philosophenschule[99*], ganz, um erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert als Neupythagoreismus wieder aufzuleben. Denn die „*Halbpythagoreer*" Alkmaion, Hippasos, Ekphantos sowie Epicharmos[1*] (wenn dieser überhaupt hierher gehört[2]), von denen übrigens ebenfalls noch einiges Ethische anzumerken ist[3*], stehen doch nur in einem sehr losen Zusammenhange mit der Schule.

Hand in Hand mit dem äußeren Schicksal des Pythagoreismus geht seine

Digitized by Google

innere Wandlung. Wir meinen aber damit nicht sowohl den Niedergang, in dem er allmählich in reine Zahlenspielerei[4*] ausartet und von der Zentralfeuertheorie zumeist wieder zur geozentrischen Auffassung zurückkehrt, für die sich alles um die Erde als Weltmittelpunkt dreht, sondern eine gewisse *monistische Tendenz*, die sich aus dem älteren Ionismus herleitet und den Grundgedanken des Pythagoreismus nachgerade zunichte macht: Die Lehre von der Weltseele wird aus Herakleitos herübergenommen und das Apeiron nicht mehr als ein dem Perainon gleichstehendes zweites Urprinzip, sondern als aus diesem — der Eins — entwickeltes sekundäres Prinzip — die Zwei — angesehen, dessen weitere Ausgestaltung sich dann durch die göttlichen, aus der Eins allein strömenden Formen vollzieht.

Aber dieser Monismus wird uns erst bei Platon wieder interessieren[5*]; vorläufig kommt eine andere, nämlich von vornherein zum Monismus neigende Art Dualismus für uns mehr in Betracht: die Lehre der Eleaten.

2. DER ELEATISMUS

„Wohin ich meinen Geist auch lenkte, alles löste sich mir in ein und dasselbe auf, alles Seiende ergab bei aller Wägung ein und dieselbe Natur"[6], sagt Xenophanes aus Kolophon, der mit Pythagoras etwa gleichzeitig lebende Ionier, der sich nach jahrzehntelanger Wanderschaft zu Elea in Unteritalien niedergelassen und dort die Schule der Eleaten[7*] begründet hat.

Das klingt zunächst gut ionisch-monistisch. Aber im Grunde steckt doch darin, was später Philolaos so ausgedrückt hat: „nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl und die Harmonie in sich auf, aber der Natur des Unbegrenzten und Unsinnigen und Unvernünftigen ist Lug und Neid eigen"[8], und was ins Eleatische übersetzt lauten würde: „Nur die aus dem (nicht gerade an Zahlen gebundenen) Denken stammende Erkenntnis ist wahr, die aus der Sinneswahrnehmung stammende dagegen ist trügerisch". Daß dabei der Pythagoreer „die Welt als einen Wertzusammenhang und als eine geschlossene Ordnung"[9] durch Zahlen darzustellen sucht, der Eleate durch „Wägungen", d. h. Begriffe, ist gleichgültig. Ein *Dualismus* kommt in jedem Falle heraus: bei jenem der von Begrenzendem und Unbegrenztem, bei diesem der *von Denken und Sinneswahrnehmung* und demzufolge von gedachter und wahrgenommener Welt.

Das nämliche ergibt sich, wenn man die wesentlich theologische Fassung der xenophaneischen Weltanschauung in Rücksicht zieht. „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken, schwingt [nämlich] sonder Mühe das All mit des Geistes Denkkraft"[10]; und wenn Xenophanes von diesem Gott weiter sagt: „er ist ganz Auge, ganz Gedanke, ganz Ohr"[11], so spricht dies keineswegs gegen jenen Dualismus von Denken und Sinneswahrnehmung. Es soll damit nur gesagt sein, daß im letzten Grunde auch die Sinneswahrnehmung göttlichen Ursprunges, *das Wesentliche* und eigentlich Bewegende aber doch

Digitized by Google

das Denken sei. Und ferner ist darin deutlich der *Dualismus der Gottessubstanz und* der elementaren *Materie* ausgesprochen.

Dem widerstreitet auch nicht, daß „Gott mit allen Dingen organisch verwachsen"[12] ist und daß „alles aus Erde ist und am Ende alles zur Erde wird"[13]. Denn das letztere will nur besagen, daß die Erde das Grundelement ist, und das erstere, daß dieses sich nicht selbständig wandelt und auch der Rückweg zu ihm nicht selbständig zurückgelegt wird, sondern beides allein durch die mit der Materie organisch verwachsene Gottessubstanz geschieht. Xenophanes stellt sich diese nämlich als einen unendlich feinen, unlöslich mit der Materie verbundenen Stoff vor, der sich unter allen Wandlungen und Bewegungen der letzteren unverändert und unbewegt erhält — rein denkend[14*] und so die Materie bewegend —, und lehrt so doch die räumliche Koexistenz zweier Substanzen, der Gottessubstanz und der tellurischen Materie.

Aber der *Keim eines Monismus* ist in dieser Konzeption der in der Weltkugel immanenten, sie ganz durchdringenden und selbst eine gleichgroße Gotteskugel darstellenden Gottheit doch schon gegeben und auch später (von Melissos) zu einem solchen entwickelt worden. Man mag ihn bei Xenophanes auch schon in der mit aller kritischen Schärfe des Elegikers und Iambographen, ja mit dem Hohn des Sillographen[15*] ausgesprochenen *Ablehnung der Vielgestaltigkeit* angelegt finden. „Wenn die Ochsen und Rosse und Löwen", sagt er, „Hände hätten und malen und bilden könnten, die Rosse würden ihre Göttergestalten rossegleich und die Ochsen ochsengleich malen und bilden, jedes nach seiner Art."[16] „Es heißt, als er einmal vorüberging, wie ein Hündchen mißhandelt wurde, soll er Mitleid empfunden und dieses Wort gesprochen haben: ‚Hör auf mit deinem Schlagen, denn es ist ja die Seele eines Freundes, die ich erkannte, wie ich ihre Stimme hörte'"[17], so verspottet er Pythagoras und seine Seelenwanderungslehre. Siebenundsechzig Jahre „treibt er seinen Kummer durch das hellenische Land auf und ab"[18] und „sieht, was sie da feiern in Gelagen und Festen, Kulten und Spielen, Ehrengaben und Statuen und Gesängen der Dichter: Kämpfer, die einander wehetun, Bürger, die den Staat zerreißen, Fabelgestalten von Giganten und Kentauren, in denen Gott, Mensch und Tier widersprechend sich mischen, und Götter, die nicht Götter sind, weil sie dem Ideal widerstreiten"[19], — sollte er nicht dahin gelangen, im Gegensatz zu alledem „im Hinblick auf den ganzen Himmel das Eine für die Gottheit zu erklären"[20], ohne freilich zu mißkennen, daß er damit nichts Sicheres ausspricht?

Denn unvollkommen bleibt ihm das menschliche Denken im Vergleich mit dem göttlichen doch. „Was die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüßte in Bezug auf die Götter und alle die Dinge, welche ich erwähne; spräche er nämlich auch einmal zufällig das Allervollendetste, so weiß er's doch selber nicht: Nur Wahn ist allen beschieden"[21], und „nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern [nur] allmählich finden sie suchend das Bes-

Digitized by Google

sero"[22]. Aber sie finden es doch, um es wenigstens „als wahrscheinlich hinstellen"[23] zu können. So bedenkt er sich denn anderseits wiederum keineswegs, nicht nur in seinen Beweisführungen über Gottes Einheit, Ewigkeit, Gleich- und Kugelförmigkeit, Denk- und Wahrnehmungstätigkeit, Unbeweglichkeit und Eigenschaft als Bewegungserreger von Thesen auszugehen, die ihm als durchaus sicher gelten, wie z. B. davon, daß Gott die höchste Macht und Stärke besitze; und auch das wenige, was uns von seinen *ethischen* Anschauungen überliefert ist, lautet durchaus dogmatisch: Beim Gelage „ziemt es verständigen Männern, zuerst Gott lobzusingen mit heiligen Gesängen und reinen Worten. Dann aber nach der [das Gelage einleitenden Trank-] Spende [an die Gottheit] und nach dem Gebet, uns Kraft zu verleihen, das Rechte zu tun (denn dies ist doch das bessere Teil), dann ist es keine Sünde, so viel zu trinken, daß sich ungeleitet nach Hause finden kann, wer nicht ganz altersschwach ist"[24]. Was er aber unter „das Rechte tun" versteht, beleuchtet negativ, was er Homer und Hesiod vorwirft: „Alles haben sie den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen, und sich gegenseitig Betrügen", alles „ruchlose Taten"[25]. Prunk und Üppigkeit, die von den Lydern erlernt sind, erklärt er für mindestens „überflüssig"[26], dagegen ist ihm, was mit Recht stets als seine ethische Hauptthese angeführt worden ist, „besser als Männer- und Rossekraft doch unsere *Weisheit* (sophíe)"[27], womit er sich gegen die, wie er meint, maßlose Schätzung der Muskelkraft im Wettkampf wendet. So ist es z. B., wiederum negativ gewendet, nicht weise, vor Gericht einen Eid zu fordern, weil dabei „der Fromme gegen den Unfrommen ähnlich im Nachteil sei wie der Schwache gegen den Starken, wenn er sich mit ihm schlagen solle"[28]; „tüchtig" dagegen, und darum auch weise ist es, „nicht Kämpfe der Titanen oder Giganten oder auch der Kentauren zu besingen — Erfindungen der Vorzeit — oder tobenden Bürgerzwist, darin kein Heil ist, sondern[29*] allzeit die Götter zu ehren"[30]; und „von den Männern ist der zu loben, der nach dem Trunke wackere Proben ablegt, wie Gedächtnis und Stimme für die Tugend ihm glühen".

Zusammenfassend aber läßt sich wohl sagen, daß all dies ein *Preis der Reinheit* sowie der *Geistigkeit* der Lebensführung ist, und daß das *Denken* dabei abermals als *das* eigentlich *Maßgebende* hervortritt.

Nur ist es noch nicht, wie allerdings bei Xenophanes' großem Schüler Parmenides (etwa 540 bis nach 480)[31*], mit dem Sein identifiziert. Erst dieser sagt: „*Denken und Sein ist dasselbe*"[32] und formuliert damit zum ersten Male die These von der Identität der Seele oder Vernunftsubstanz mit der Gottessubstanz rein intellektualistisch. Es ist eine und dieselbe materielle Substanz, die als Gottes- und Weltvernunft in der Ausgestaltung des Kosmos tätig ist, und die als Vernunftseele des einzelnen Individuums in diesem funktionell wirksam ist. Es ist demnach objektiv und subjektiv eine und dieselbe Denkkraft, die in der Welt und in den Einzelseelen sich schöpferisch erweist. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist die in den Seelen der

Digitized by Google

Menschen schaffende Gottesvernunft an und für sich ebenso unfehlbar, wie es die die Weltordnung schaffende göttliche Vernunft ist, dies ist der — modern gesprochen — erkenntnistheoretische Sinn dieser Lehre.

Man würde aber fehlgehen, wenn man Parmenides nur so oder auch nur vorwiegend so verstünde. Parmenides meint mehr. Für ihn hat der Satz zunächst ontologische Bedeutung. Er will damit sagen, alles Denken hat einen Gegenstand, und nur dieser Gegenstand ist wirklich; über das Gedachte hinaus gibt es nichts Wirkliches. *Das Gedachte* ist mithin *das* schlechthin *Seiende* (ón), und „es gibt nichts und wird nichts anderes geben außerhalb dieses Seienden"[33].

Indes dürfen wir uns wiederum nicht über den Umfang des damit Gemeinten täuschen. Das Gedachte ist nämlich nicht etwa nur etwas Ideales, wie ein Phantasiegebilde. Sondern es ist gleichwie das Denken, in dem es gedacht ist, etwas durchaus Reales, sogar Körperliches. Parmenides denkt in dieser Hinsicht ganz und gar realistisch. Die Gesamtheit des Seienden ist ihm, wie schon dem Xenophanes, durch den ganzen kugelförmigen Kosmos hin verbreitet, aber nicht, wie jener ältere Eleate meint, so, daß dabei für die elementare Materie als etwas Außergöttliches Raum bleibt. Das Seiende als Gottessubstanz erfüllt vielmehr bei Parmenides den Kosmos lücken- und unterschiedslos, es ist eine in sich zusammenhängende körperliche Substanz, die nirgends Lücken, ja sogar nicht einmal Verdichtungen und Verdünnungen aufweist[34]. Da aber zudem außerhalb der Kosmoskugel ebenfalls nichts, auch kein Apeiron ist, so ist dies Seiende überhaupt „das" Seiende, sobald man nur noch die letzte parmenideische Identifikation hinzunimmt, daß „*Denken und* des Gedankens Ziel [d. h. *Gedachtes*] *dasselbe* ist"[35], also subjektive und objektive Seite des Denkens und somit auch des Seins zusammenfallen.

Damit scheint ein Monismus erreicht, der schlechthin nicht zu überbieten wäre. Dennoch bleibt auch hier noch eine Tür für den Dualismus. Ist das Seiende nämlich, wie Parmenides weiterhin behauptet, das absolut Verharrende und Bleibende, für das es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur ewige Gegenwart gibt, ist es ein ewig währendes, ungewordenes und unvergängliches Sosein und Jetztsein[36], so ist doch ein Werden und Vergehen in Wirklichkeit unmöglich. In der Tat sind für Parmenides „Entstehen und Vergehen weit in die Ferne verschlagen, wohin sie die wahre Überzeugung verstieß[37], und es bleibt für sie — hier beginnt der *Dualismus* — nur die Sphäre der trüglichen „*Meinung* (dóxa)"[38], die *im Gegensatz zum* wahrhaften *Denken* steht.

Hat nämlich das Denken zu seinem Gegenstande das *Seiende*, so bleibt als Gegenstand der Meinung bloß das *Nichtseiende* übrig, oder, was das gleiche bedeutet, dem *Sein* der Gottessubstanz steht das *Werden* der Welt als *Nichtsein* gegenüber. Nichts Sicheres kann über dieses ausgemacht werden, schon aus dem Grunde nicht, weil es die Annahme zweier Prinzipien erfordert, des Seins- und des Nichtseinsprinzips, die einander immer widerstreiten

Digitized by Google

müssen. „Hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleiche, dem andern aber ungleiche, und gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes und schweres Gebilde“[39], sie vertragen sich nicht miteinander, Gottessubstanz und tellurische Materie (denn dies ist damit gemeint[40]) bleiben einander ewig fremd. So heißt es denn sich entscheiden, um nicht den sicheren Weg der Forschung zu verlassen und einen zu betreten, „auf dem da einherschwanken nichts wissende Sterbliche, Doppelköpfe, urteilslose, verdutzte Gesellen, denen [zuletzt] Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt“[41], kurz, die, wie Herakleitos, die *Entwicklung* als etwas Wirkliches ansehen. Für Parmenides gibt es da nur einen Ausweg: „von den zwei Formen, die man vermeint hat, benennen zu müssen, die eine nicht zu benennen[42], d. h. nicht als wirklich gelten zu lassen, und er gelangt also auch auf diesem Wege zu seiner These: „nur das Seiende ist“[43], die Entwicklung, das Werden dagegen ist *das Nichtseiende*. Die wahrhaft wirkliche *Welt des Seins* und die nur der irrigen Meinung als wirklich geltende *Welt des Scheins* stehen einander von nun an schroff gegenüber, und alles, was Parmenides in dem zweiten Teil seines Lehrgedichtes über diese letztere mitteilt, sagt er mit dem vollen Bewußtsein, seinen Hörern damit kein „verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit“[44] mehr zu bieten. Für Xenophanes war die Entstehung der Dinge aus der Mischung der göttlichen Feuersubstanz und der tellurischen Materie noch begreiflich, für Parmenides bleibt sie ein unlösbares Rätsel.

Danach ist es zu bemessen, wenn Parmenides sagt: „Die Erkenntnis (gnósis) richtet sich nach dem jeweiligen Überwiegen der beiden Grundstoffe. Je nachdem nämlich das Warme [des Feuers] oder das Kalte [der Erde] überwiegt, wird das Denken (diánoia) anders; besser aber und reiner wird es durch das Warme“[45], und wir brauchen uns bei diesen Resten älterer Lehre nicht weiter aufzuhalten; zumal da uns von *ethischen* Thesen des Parmenides kaum etwas überliefert ist, falls man nicht das dafür nehmen will, was er in mythologischer Form und im engsten Anschluß an pythagoreische Vorstellungen von der Weltentwicklung erzählt: Die Göttin (dáimon), die als die eigentliche Weltschöpferin und -ordnerin gleicherweise eine Lebens- und eine Todesgewalt ist, Eros ebensowohl wie die Notwendigkeit und das Schicksal, die Vorsehung und Dike in sich birgt, sitzt gleich dem Zentralfeuer im Mittelpunkt des kosmischen Raumes, um von hier aus den Kosmos zu gestalten. Aber sie tut es zunächst mehr in zeugerischer und schöpferischer als in formender und maßgebender Weise. Die ersten Mischungen der Gottessubstanz mit der tellurischen Stoffmasse erzeugen ungeheuerliche, sich gegenseitig bekämpfende, überwältigende, vernichtende Bildungen. Krieg, Streit, Begierde erscheinen als solche anfängliche Mächte. Nur allmählich verlieren sie ihre Kraft und sterben, um maßvolleren Gewalten Platz zu machen; erst im Laufe langer Zeitperioden gelangt die Welt in die Ordnung, unter der sich nun der Naturprozeß vollzieht, aber auch jetzt

Digitized by Google

noch ist ja merkbar, wie „die Göttin, die alles lenkt, überall weherfüllte Geburt und Paarung anregt, indem sie das Weib dem Manne zur Gattung sendet und umgekehrt den Mann dem Weibe“[46], und so die Begierde nimmer ganz erlischt.

Melissos aus Samos (um 440)[47*] führt[48*] den Eleatismus folgerichtig zu Ende, zugleich aber vollends in einen Monismus über. Bei Parmenides ist noch versteckt der Dualismus des Begrenzenden und Unbegrenzten vorhanden, indem er den Kosmos als eine schließlich doch im unbegrenzten leeren Raume schwebende Kugel ansieht. Melissos bemerkt dies und entscheidet sich dagegen für das Seiende als räumliches wie zeitliches Apeiron[49]. Es ist ihm das Volle (pléon), und ein Leeres (kenón) gibt es nicht, weder innerhalb noch außerhalb des ja unendlichen Kosmos[50]. Es kann darum auch keine Bewegung geben, denn dazu müßte das Volle ins Leere ausweichen können. Auch kein Dichtes oder Dünnes kann es geben, weil dieses eine gewisse Leere gegenüber dem Dichten aufweisen müßte[51]. Ja jederlei Umgestaltung oder Veränderung ist unmöglich. Würde nämlich „das Seiende [jemals] anders, so müßte notwendigerweise das, was ist, nicht mehr gleichmäßig vorhanden sein, sondern es müßte dann das, was vorher war, untergehen und das, was nicht vorhanden war, entstehen, [und] wenn es nun also in zehntausend Jahren auch nur um ein Haar anders würde, so müßte es in der Ewigkeit vollständig zugrunde gehen“[52]. Endlich kann es überhaupt nicht Vieles geben. Denn „gäbe es viele Dinge, so müßten sie dieselben Eigenschaften besitzen, die ich auch von dem Einen aussage. Wenn es nämlich Erde, Wasser, Luft und Feuer und Eisen und Gold gibt, und das eine lebend, das andere tot und schwarz und weiß und so weiter ist, was die Leute alles für wirklich halten; wenn das also vorhanden ist und wir richtig sehen und hören, so muß jedes von diesen Dingen die Eigenschaften besitzen, die wir von Anfang an ihm beigelegt haben, d. h. es darf nicht umschlagen oder anders werden, sondern jedes einzelne muß immerdar so sein, wie es gerade ist .. Und doch scheint uns das Warme kalt und das Kalte warm, das Harte weich und das Weiche hart zu werden und das Lebende zu sterben und aus dem Nichtlebenden Leben zu entstehen .. und aus Wasser Erde und Stein .. Es liegt also auf der Hand, daß unser Blick sich täuschte, und daß der Anschein jener Vielheit von Dingen trügerisch ist. Denn wären sie wirklich, so schlügen sie nicht um, sondern jedes bliebe so wie es vordem aussah .. Kurz: gäbe es eine Vielheit von Dingen, so müßten sie genau dieselben Eigenschaften besitzen wie das Eine“[53], es ist also wie unmöglich so unnötig, sie anzunehmen.

Damit fällt natürlich von selbst auch die Berechtigung zur Annahme eines zweiten Prinzips für die nicht einmal richtig wahrgenommene Scheinwelt fort, und alles, sogar der ewige Trug der Meinung, stammt aus dem Apeiron, das nicht lügt: es ist der „wahre“ Trug, den es uns in der Wahrnehmung des veränderlichen und begrenzten Vielen erkennen läßt, um dadurch unsern Blick auf es selbst, *das unveränderliche und unbegrenzte Eine und allein*

Digitized by Google

Wirkliche, den ewigen Quell der Wahrheit, zu lenken. So daß wir[54], in der Vollkraft unseres Wesens gleich ihm, dann auch erkennen, wir seien stets wahrhaft gesund und es gebe in Wirklichkeit auch keinen körperlichen Schmerz und kein seelisches Leid, da das Eine dem entzogen sei: müßte es doch beides wegen Zu- oder Abgang irgend eines Dinges empfinden, und wäre es dann doch nicht vollkommen gleichmäßig und unveränderlich.

DRITTES KAPITEL

Der beginnende Ausgleich zwischen Ost und West; die jüngeren Ionier

1. EMPEDOKLES

Der Ausgleich der altionischen und großgriechischen Lehre[55*] vollzieht sich zunächst bei dem Agrigentiner Empedokles (etwa 483 bis 423)[56*] in Form eines eigentümlichen *Pluralismus,* der Annahme nicht eines oder zweier, sondern mindestens dreier Prinzipien. Und zwar schreitet Empedokles gleich zur Sechszahl von Prinzipien fort: Er läßt in eigenartiger Ausdeutung der heraklitischen These, daß „Gott Krieg und Frieden" sei[57*], „Liebe (philía)" und „Streit (néikos)" die gegenseitige Anziehung und Abstoßung der[58] gleich ihnen „ungewordenen"[59] *vier* „Wurzeln"[60] oder *Elemente* bewirken, die in dem sich als eleatisch Seiendes ewig erhaltenden unentstandenen sphàiros, der Weltkugel, vorerst als ordnungsloses, ihn erfüllendes Gemisch vorhanden sind, als Vieles, das durch Streit und Liebe zu Einzeldingen geordnet und wieder entordnet wird, in ewigem Wechsel der Mischung und Entmischung[61].

In der Leugnung des Entstehens aus Nichts und des Vergehens in Nichts ist also Empedokles abermals mit den Eleaten einig. Anderseits sieht er aber doch das Viele innerhalb des Einen als wirklich an und mißt auch dem Entstehen und Vergehen, eben als Mischung und Entmischung der Elemente, eine gewisse Wirklichkeit bei. Oder vielmehr der Mischung und Entmischung der unendlich kleinen Bruchstücke (thráusmata), aus denen, wie schon bei Herakleitos das Feuer, jedes der Elemente besteht.

Bedenkt man aber ferner, daß nach Empedokles die *Thrausmata* und daher auch die Elemente selbst keine Bewegungskraft in sich haben, sondern von Liebe und Streit in Bewegung gesetzt werden, so offenbart sich außerdem der Einfluß des pythagoreischen Perainon und Apeiron als für die empedokleische Weltanschauung maßgebend: die Bewegung geschieht auf Anstoß von außen hin und ist infolgedessen mechanisch; der *Mechanismus* tritt hier an die Stelle des ionischen Vitalismus.

Und es ist eine harte, „schwer erträgliche *Notwendigkeit*"[62], die, bald latent, bald offenbar, in diesem mechanischen Sphairos herrscht: der Streit, der sogar die Liebe sich selbst entfremdet, indem sie jene Notwendigkeit „hassen" muß. Mag den beiden „die Zeit wechselsweise von einem breit-

Digitized by Google

versiegelten Eidvertrage aus festgezogen"[63] sein, in der sie abwechselnd allein die Weltherrschaft führen sollen: „handgemein"[64] werden „der mildgesinnte göttliche Drang der untadeligen Liebe"[65] und der „unziemliche Streit"[66] auch in den Weltperioden, in denen anscheinend Liebe oder aber Streit allein herrschen, in dem je ersten und dritten der *vier Wechselzustände des Sphairos*, die nach Empedokles innerhalb der — aus je vier solchen Wechselzuständen bestehenden — Weltphasen anzunehmen sind. „Bald kommt alles zu einem Wesen in Liebe zusammen" (erste Periode), „bald wiederum ist jedes in feindlichem Streite gesondert" (dritte Periode)[67]; dazu kommt eine (zweite) Periode, in der der Streit gegen die Liebe, und eine (vierte) Periode, in der die Liebe gegen den Streit die Oberhand gewinnt; die vier Perioden machen die erste Weltphase aus, der die zweite folgt, und so in Ewigkeit.

In einer zweiten dieser Perioden, wo nämlich der Streit gegen die Liebe die Oberhand gewinnt, befinden wir uns, wie Empedokles annimmt[68], derzeit, und dies erklärt uns an seiner Weltanschauung zweierlei: einmal, daß er in seinem Lehrsystem der Tyche, dem *Zufall*, der freien *Willkür* des Geschehens eine so große Rolle zudenkt[69*], und sodann, daß der *Pessimismus* bei ihm einen so breiten Raum einnimmt.

Daß er diesem wesentlich in Form der orphisch-pythagoreischen Vorstellungen und dabei namentlich auch der *Seelenwanderungslehre* huldigt, rechtfertigt sich aus der Zeit, in der, und aus den Orten, an denen er vorwiegend lebt, Sizilien und Italien. „Es gibt", so lehrt auch er, „einen Spruch des Schicksals, einen uralten, urewigen Götterbeschluß, der mit breiten Schwüren versiegelt ist: wenn einer der Götter (dáimones), denen ein ewig langes Leben zuteil geworden ist[70*], seine Hände mit Mordblut befleckt in Sündenverstrickung, oder wenn er im Gefolge des Streites einen Meineid schwört, dann muß er dreimal zehntausend Jahreszeiten[71*] fernab von den Seligen schweifen und des Lebens mühselige Pfade wechseln, um im Laufe der Zeit unter allen möglichen Gestalten sterblicher Geschöpfe geboren zu werden. Denn der Luft Macht jagt ihn zum Meere, das Meer speit ihn auf den Erdboden aus, die Erde zu den Strahlen der leuchtenden Sonne, und diese wirft ihn in die Wirbel der Luft; einer nimmt ihn vom andern auf, und allen ist er verhaßt. Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter und Wandernder, da ich dem rasenden Streite vertraute."[72]

Aber nicht nur: „weh', wehe, du armes Menschengeschlecht, weh' du jammervoll unseliges, aus welchen Zwisten und Seufzern seid ihr entsprossen"[73], heißt es bei ihm. Auch für Empedokles, der „bereits einmal Knabe, Mädchen Pflanze, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch"[74] war, gibt es einen Weg, „das Herz von dem unseligen Jammer zu entlasten"[75]. Wer „seine Hände von den Bohnen zurückhält"[76] und „sich gänzlich der [Phoibos geweihten] Lorbeerblätter entschlägt"[77], vor allem auch kein Tierfleisch genießt[78]; wer „von der Sünde sich ernüchtert"[79] und „einen Schatz göttlicher Gedanken erwirbt"[80], der kann wohl „zuletzt zum Seher, Sänger, Arzt und Fürsten werden unter den irdischen Menschen und hieraus empor-

Digitized by Google

wachsen zum Gott, dem an Ehren reichsten, der andern Unsterblichen Herd- und Tischgenossen, menschlichen Jammers bar und ledig und unverwüstlich"[81].

In der Tat: „Ich aber wandle jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es mir zusteht, indem man mir Stirnbinden ums Haupt flicht und blühende Kränze: sobald ich mit meinen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe"[82], — dies und nicht weniger sagt er von sich selbst, und fühlt sich, der „von Gott Gebannte und Wandernde", in seiner letzten Verkörperung.

Zwar „ist die Wahrheit den Menschen schwer zu erringen, und mühsam nur dringt das heiße Bemühen um den Glauben in die Seele"[83], aber es ist doch möglich: Hier macht sich der *Optimismus* des Empedokles entschieden geltend, wie er sich auch in der Annahme eines ehemaligen goldenen Zeitalters (in der ersten Weltperiode[84*]) und einer zukünftigen Seligkeit (in der vierten Periode) unzweifelhaft äußert.

Er ist gegründet zunächst auf die empedokleische Psychologie und Erkenntnistheorie[85]. Zwar „engbezirkt sind die Sinneswerkzeuge, die über die Glieder [des Menschen] gebreitet sind"[86]. Mit dem feurig-wässerigen Auge kann nur Feuer und Wasser, d. h. Licht und Dunkel, mit dem lufterfüllten Ohr(eingang) nur Luftgeräusch, mit jedem Sinnesorgane nur das ihm Gleichartige wahrgenommen werden[87*]. Aber die Sinne sind nicht die Seele, und was in der Beschränkung auf sie zum Fluch der Einseitigkeit würde — eben jenes Prinzip der Wahrnehmung des Gleichartigen durch das Gleichartige —, das wird infolge der besonderen Zusammensetzung der Seele zum Segen der Viel-, ja Allseitigkeit.

Funktionieren die Sinne nämlich durch einzelne Elemente, so ist die *Seele*, als deren Träger das den ganzen Körper durchdringende Blut erscheint, das Produkt der gemeinsamen Wirksamkeit aller vier Elemente, und da sie zugleich *Vernunft* ist[88], vermag sie auch alles irgendwie Vernünftige in der Welt zu erkennen[89*]. Und das ist nicht weniger als die ganze Welt, die aus den göttlich-vernünftigen Elementen, „Göttern", wie sie Empedokles direkt nennt[90*], gebildet ist. Auch die Tiere und sogar die Pflanzen haben Seelen[91*], wenngleich die Menschenseele infolge der vollkommeneren Mischung des Menschenblutes höher steht als jene; und mögen die anorganischen Wesen keine individuellen Seelen besitzen, so haben sie doch sämtlich als Bildungen aus den göttlichen Elementen ebenfalls Anteil an der Vernunft.

Mag ferner schließlich zugegeben werden, daß selbst die Menschenseelen nicht gleichwertig sind, daß die besonderen körperlichen Verhältnisse des Individuums an der Seele arbeiten, ihre Art kräftigen oder schwächen, so ist doch anderseits die Seele selbstkräftig, indem sie *dem Göttlichen vernunftverwandt* ist; und Wissen jedenfalls kann sie sich darum erwerben sozusagen in unbegrenztem Maße. „Lernen stärkt dir den Geist"[92], sagt Empedokles,

Digitized by Google

und: „Es lebte unter jenen ein Mann [Pythagoras] von übermenschlichem Wissen, der anerkannt den größten Geistesreichtum besaß und mannigfacher Künste mächtig war, denn sobald er nur mit seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht in seinen zehn oder zwanzig Menschenleben jedes einzelne Ding in der ganzen Welt"[93]; die Seele braucht sich dazu bloß in pythagoreischer Weise von irdischen Gedanken und Neigungen zu reinigen. Und so wird ihr auch, da sie *unsterblich* ist und sich[94•] keineswegs gleichwie der Leib im Tode in die Thrausmata auflöst, aus denen sie entstanden ist, ihr ewiger Lohn im Kreise der „Seligen"[95•]. Selbst zum Gott geworden, tritt sie ein in den Verein der unmittelbar, d. h. ohne Bindung an einen Leib aus den Thrausmata der Elementargötter gebildeten Göttersöhne und waltet nun mit ihnen zusammen in den höheren Regionen des Kosmos, *im Geisterreich der Gottheit*, frei nicht nur vom Menschenleib, sondern von jedem Leib.

Allerdings, daß dem so ist, kann schon wieder nicht gewußt, sondern muß geglaubt werden; die Überzeugung von der *persönlichen Unsterblichkeit* der Seele und ihrer Verbindung mit einem Götterreiche, der Welt der Gottseligkeit, ist ohne einen starken *Glauben* undenkbar, den denn auch Empedokles, der Verkünder dieser Dinge, mit gewaltigen Worten für sich fordert: „Den Niedriggesinnten liegt es nur zu sehr am Herzen, den Einsichtigen zu mißtrauen. Du aber erkenne, wie es die Offenbarungen aus dem Munde unserer Muse gebieten, nachdem ihre Rede durch deines Herzens Sieb gedrungen ist"[96]. Und die Weltanschauung wiederum, für die solcher Glaube gefordert wird, ruht auf dem Grunde der *Mystik*. Alles, vom Gott herab bis zum Stein, in Differenzen ausgestaltet, einander fliehend und suchend, liebend und hassend im unaufhörlichen Wechseltreiben der Welt, und doch eins im ewig ruhenden Sphairos, — so hebt auch hier das ins Allgefühl sich ausweitende und bei Empedokles keineswegs geringe Selbstgefühl an und endet im religiös-philosophischen Gedanken.

Daß dieser bei weitem nicht immer in sich geschlossen ausgefallen ist[97•], kann bei dem offenbaren Bestreben des Empedokles, die schöpferischen Gedanken der älteren Systeme zu verändern und doch wieder unverändert zu lassen, nicht verwundern. Groß ist seine Leistung trotzdem insbesondere in der Hinsicht, daß er zuerst einen entschiedenen Pluralismus vertreten und außerdem den mechanistischen Grundgedanken als erster klar ausgesprochen hat. Denn er hat dadurch eine höchst bedeutsame Geistesbewegung hervorgerufen, die sich zunächst in Anaxagoras fortsetzt.

2. ANAXAGORAS

Vielleicht das Sonderbarste an der Lehre des Empedokles ist, daß er die Vernunft (nus) ganz in die Elemente verlegt, diese aber durch die blindzufällig waltenden Mächte des Streites und der Liebe regiert sein läßt. Insbesondere das Ergebnis der altionischen Spekulation, die Herrschaft der Gottesvernunft in der Welt, ist dadurch vernichtet. Der Ionier Anaxagoras

Digitized by Google

aus Klazomenai (etwa 499—427)[98*] stellt sie wieder her, überbietet sie aber noch bedeutend, indem er in der Richtung des Xenophanes weiterschreitet.

Wie dieser seine Gottessubstanz, so stellt er nämlich den *Nus*, ohne ihn mit dem Feuer gleichzusetzen, als *Gottesvernunft* dualistisch der aller Göttlichkeit entkleideten elementaren Materie gegenüber und läßt auch dieser pluralistisch noch eine Unmenge, in ihrer ungeschiedenen Gesamtheit ein Apeiron bildender verschiedenartiger Urstoffe zugrunde liegen, deren jeder wiederum aus einer Unmenge gleichartiger unendlich kleiner[99] Teilchen, „*Samen* (spérmata)"[1], besteht[2*].

Als „Samen" ruhen also die Urteilchen aller künftigen Weltgebilde in der Urmaterie, von da werden sie, indem der Nus in dieser Materie eine Wirbelbewegung einleitet, zu den Elementen und Einzeldingen zusammengeholt und von den andersartigen geschieden, und die so fortgehende Vereinigung (synkrisis) und Scheidung (diákrisis) bildet als Entstehen (Werden) und Vergehen den Weltprozeß[3]. Doch ist[4] die Scheidung dabei keine absolute, sondern sie geschieht so, daß in jedem Entstandenen ein Teil jeder Samenart enthalten ist, und das einzelne nur durch das Überwiegen der einen oder anderen Samenart(en) darin charakterisiert wird.

Dadurch wird der *Zusammenhalt der Welt*, zugleich aber die *Sonderstellung des Nus in ihr* vollends klar. Alles bewegt er, sogar, in vollem Gegensatz zu der unbeweglichen xenophaneischen Gottessubstanz, sich selbst, indem er in einzelne Komplexe der Samenmaterie eingeht, um sie direkt zu bewegen, während er es für die meisten beim ersten Bewegungsanstoß bewenden läßt. Aber er selbst bleibt ewig *von der Samenmaterie getrennt* und von ihr unbewegt; er mischt sich niemals organisch mit ihr, so daß er, wie sie sein Werkzeug, auch ihr Werkzeug würde.

Er ist ferner in der Welt auch *das einzige, was denkt*. „Alles", sagt Anaxagoras, „was sich [bei der Weltbildung] vermischte, und alles, was sich absonderte und auseinander schied, kannte (égno) der Nus. Und alles, wie es in Zukunft sein soll und wie es [vordem] war und wie es gegenwärtig ist, ordnete der Nus an."[5] Er ist also die bestimmende und ordnende Macht, die, allwissend und weise, die gesamte Entwicklung des Kosmos vorhergesehen und vorherbestimmt hat, ein *zielbewußtes, zweckstrebendes Wesen*, das die sonst zwecklos tätigen, in gegenseitigem Widerstreit sich erschöpfenden Kräfte der Samenmaterie zu zweckmäßigem Wirken bringt und so den Kosmos zu einer teleologischen Schöpfung ausgestaltet. Ist er noch Stoff[6*], so ist er doch „*Denkstoff*"[7] und als solcher, um z. B. mit Platon zu reden, Demiurgos, Weltbaumeister, der die Samenmaterie und ihre Kräfte, insbesondere Wärme und Kälte, planmäßig für seine Ziele und Absichten verwendet, *das einzige Göttliche, ja Gott in der Welt*.

Damit klärt sich aber endlich auch das für uns Wichtigste, sein *Verhältnis zur menschlichen Seele*[8]. Überläßt nämlich der Nus, wie bereits angedeutet, der anorganischen Materie das eigentliche Wirken und beschränkt sich für sie auf die Überwachung der Prozesse, so greift er in das organische

Digitized by Google

Leben unmittelbarer ein. In den „Organismen" lenkt er, nachdem einmal der Leib geschaffen oder durch organische Fortpflanzung gezeugt ist, von Fall zu Fall die wirkenden Kräfte zur organischen Gestaltung. Er bildet vor allem in diesen Wesen auch ein, bei den höchsten Organismen im Gehirn sitzendes, luftartiges psychisches Zentrum aus, das durch die Vermittlung der Sinnesorgane die Eindrücke der Außenwelt erleidet, d. h. empfindet. In dies Zentrum aber wieder, *in die Seele* (psyché), *schließt sich*, indem er nachträglich einen Teil seiner selbst dahin abgibt, *der Nus ein* und lenkt fortan von da aus den Organismus, bis er, allein *unsterblicher Bestandteil der Seele i. w. S.*, im Tode von ihrem vergänglichen Teile und dem gleichfalls vergänglichen Leibe scheidet.

Aber auch hier, so darf man wohl die nicht ganz klaren alten Berichte deuten, ist noch ein Unterschied, je nachdem der Nus weniger oder mehr von sich an die Seele abgibt. Weniger wird es bei Pflanzen und Tieren, am meisten *beim Menschen* sein, und bei diesem tritt darum trotz aller „Schwäche der Sinne, die uns hindert, die Wahrheit zu schauen"[9], doch sein *Vorzug* vor den Tieren in „Erfahrung und Gedächtniskraft und Weisheit und Kunst"[10], kurz *an vernünftiger Geisteskraft* aufs deutlichste zutage.

Da er am meisten vom Nus in sich hat, vermag der Mensch nicht nur, dadurch im größten bei einem irdischen Geschöpf möglichen Gegensatz zu seiner Umwelt stehend, durch den Nus am meisten von dieser wahrhaft zu erkennen, — alles wird nach Anaxagoras[11*] durch das Entgegengesetzte erkannt —; auch sich selbst zu erkennen ist er am besten imstande, indem der Nus in ihm einen Teil seiner selbst seinen übrigen Teilen und der Psyche entgegensetzt; und endlich wird er auch *„das Gerechte"*, das der Nus für Anaxagoras[12] ist, und das den Pflanzen und Tieren nur in verschwindendem Maße eigen ist, als *ethische Grundtugend* am besten zur Geltung zu bringen wissen.

Für wie wesentlich er die Gerechtigkeit hielt, geht daraus hervor, daß er „zuerst als den Gegenstand der homerischen Dichtung Tugend und Gerechtigkeit nachgewiesen hat"[13]; wie er aber von hier aus ein ethisches System gestaltet hätte, wissen wir nicht. Wir müssen uns auch da mit spärlichen Fragmenten begnügen, die sich aber immerhin leicht um den Gesichtspunkt der *Höchstschätzung des Vernunftwaltens* und der aus der *Betrachtung* dieses Waltens folgenden philosophischen *Selbstgenügsamkeit* und *Ergebung in die Weltordnung* gruppieren.

„Betrachtung (theoría)", heißt es in dieser Hinsicht bei ihm, „ist der Zweck des Lebens und die durch sie zu erlangende [innere] Freiheit des Geistes"[14], und „um eines willen ist es besser zu leben als nicht zu leben, um betrachten zu können den Himmel und die die ganze Welt durchwaltende Ordnung"[15]. Daher auch seine Geringschätzung irdischer Güter gegenüber der Gesamtordnung des Weltalls, der man einfach zu folgen habe, und die kühl vernünftige Stellungnahme gegenüber dem „Schicksal (heimarméne)", das ihm nur ein „leeres Wort"[16] ist: Beim Tode seiner Kinder soll er ge-

Digitized by Google

sagt haben: „Ich wußte, daß ich sterblich sie gezeugt"[17], und für einen, der sich beklagte, fern von der Heimat sterben zu müssen, hatte er angeblich nur das Wort: „Überall ist es gleich weit in den Hades"[18].

3. DEMOKRITOS

Gleichwie Herakleitos den älteren, so faßt Demokritos aus Abdera (etwa 460—370)[19*], ohne daß damit dem Verdienste seines Lehrers Leukippos, des ersten „Atomisten", etwas abgebrochen werden soll, in einer mächtigen Synthese den jüngeren Ionismus zusammen.

„Kein Ding entsteht ohne Ursache, sondern alles aus bestimmtem Grunde und unter dem Drucke der *Notwendigkeit*"[20], sagt Leukippos, und auch Demokritos behauptet dies[21]. Aber er versteht unter „Notwendigkeit (anánke)" doch etwas ganz anderes als Empedokles[22*]. Sie ist ihm allein „der Widerstand (antitypía), die Bewegung (phorá) und der Stoß (plegé) der Materie (hyle)"[23], die zusammen mit der „gegenseitigen Anziehungskraft (synagogón)"[24] den Inbegriff der *mechanischen Ursachen* ausmachen. Als Materie aber sieht er allein die[25*] nicht mehr weiter teilbaren, also überhaupt unteilbaren und daher *Atome* genannten Urteilchen an, „volle" Stoffpartikelchen, die sich, in unendlicher Anzahl vorhanden, in dem[26*] gleich ihnen realen und räumlich unendlichen „Leeren" gegenseitig durch Druck und Stoß in Bewegung setzen.

Doch erfolgt diese Bewegung keineswegs regellos. Die *Anziehungskraft* wirkt insofern ordnend, als sie überall die gleichartigen oder doch ähnlichen und so zueinander passenden Atome zusammenzuführen sucht, die im übrigen von Haus aus nach Gestalt und Größe voneinander abermals unendlich verschieden sind. „Richtiges Maß (métrion)"[27], Vermeidung des Übermaßes und des Mangels[28] erscheinen dabei überall als die Regel, und ist die Welt ein kósmos, ein schmuckvolles Ganzes, so ist sie es dadurch, und, wie Demokritos meint, nur dadurch. Eine Vorsehung, eine vernünftige Weltordnung, wie sie Anaxagoras annimmt, die über den Dingen der Welt steht und ihre wechselnden Beziehungen leitet, gilt ihm als überflüssig[29]. *Maß und Form* entstehen ohne sie.

Dennoch kann Demokritos eine Art *immanente Weltvernunft* ebensowenig entbehren wie Anaxagoras. Aber er bleibt dabei durchaus *im Rahmen des atomistischen Materialismus*. Es ist eine bestimmte Art von Atomen, die als kleinste Kugeln im leeren Raume sich bewegenden *Feueratome*, die sich vor allen andern durch die Schnelligkeit der wirbelnden Bewegung und die damit verbundene Wärmewirkung auszeichnen. In ihnen erkennt Demokritos, damit offenbar die Linie Pythagoras-Herakleitos fortsetzend, die Träger der Welt- und zugleich *Gottesvernunft*.

Zunächst freilich ist ihre Wirkung eine rein physikalische. Durch ihren Zusammenschluß entstehen vorerst im obersten Raume des Kosmos, im Äther, Gebilde verschiedener Gestaltung, die Demokritos als die mit den Göt-

Digitized by Google

tern des Volksglaubens identischen Götter charakterisiert. Und durch die von ihnen ausgehenden Einwirkungen vollziehen sich alle physikalischen Bewegungen auch der Kälteatome, die als der Inbegriff aller andern, schweren und schwerbeweglichen Atome den leichten und leichtbeweglichen Feueratomen gegenüberstehen, ihre Verbindungen und Trennungen, kurz alles, was mit ihnen geschieht. Mehr oder minder mit Feueratomen gemischte Gebilde kommen so zustande, von den Gestirnen herab bis zu den irdischen organischen und anorganischen Wesen.

Aber auch psychische Wirkungen üben die Götter und die durch sie entstandenen Wesen aus. Von ihnen allen lösen sich aus der unendlichen Masse ihrer atomischen Bestandteile unausgesetzt die obersten Lagen ab, um als materielle, selbst der Wahrnehmung entzogene „Abflüsse (apórroiai)" sich den andern Wesen, vor allem den mit Sinnesorganen begabten, mitzuteilen und durch diese Organe auch — *mystischerweise* — weiter in das Innere der Organismen einzudringen, wodurch die Sinneswahrnehmung und das Denken hervorgerufen wird.

Damit dies aber möglich sei, ist endlich die Annahme nötig, daß die Atome, aus denen die Götter sich bilden, die Feueratome, die Fähigkeit des Empfindens und Denkens besitzen.

Demokritos ist denn auch dieser Ansicht, stuft aber folgerichtig außerdem wie den Wert der Wesen, so ihr psychisch-geistiges Vermögen je nach ihrer Zusammensetzung ab. *Gottesvernunft* kommt demgemäß nur den rein aus Feueratomen bestehenden Göttern zu, von denen es darum auch ausdrücklich heißt, daß sie[30] nur Gutes zu geben vermögen, ja daß alles Gute im Kosmos auf sie zurückgeht. Von den die ganze Luft erfüllenden Dämonen rührt dagegen Gutes und Böses her, weil sie schon zu den Wesen gehören, deren Feueratomen Kälteatome beigemischt sind, und weil im allgemeinen jede solche Mischung den Wesen ihren spezifisch-göttlichen Charakter nimmt und sie auf einen niederen Rang herabzieht.

Was es unter diesen Umständen mit der *menschlichen Vernunft* auf sich hat, läßt sich denken. Einer unbedingt wahren Erkenntnis, von der dann auch ein unbedingt richtiges Handeln zu erwarten wäre, wird sie zunächst nicht fähig sein. Denn sie ist *getrübt durch die Psyche*, mit der sie, außer mit dem Leibe, im menschlichen Organismus zusammen ist. Die Psyche besteht zwar ebenfalls wesentlich aus Feueratomen, aber diese sind in ihr, und zwar in hohem Grade, mit Kälteatomen gemischt. Dazu kommt, daß schon der Sinneswahrnehmungsprozeß an sich die Momente des Falschen und Wahren in sich vereinigt. Wahrheit ergibt sich daraus, daß die Empfindung, die durch „Abflüsse" der Außendinge und Verbindung mit den Atomen der Sinnesorgane ausgelöst wird, genau das Wechselverhältnis zwischen den einwirkenden Atomen und dem empfangenden Organe zum Ausdruck bringt. Falsch aber muß das Ergebnis werden, weil die Psyche verschiedene objektive Farben und Gestalten zu sehen, hohe und niedere Töne zu hören, Bitteres und Süßes zu schmecken, Hartes und Weiches zu tasten meint, während doch

Digitized by Google

alle Empfindungen nur den subjektiven Eindruck wiedergeben können, den die Dinge auf die Sinne machen.

Es bleibt mithin — und damit kommen wir auf die demokritische *Ethik* zu —, soll die menschliche Vernunft, als ein Teil der göttlichen das Höchste im Menschen, rein zur Geltung kommen, nichts übrig, als daß[31*] dies durch einen *Reinigungsprozeß* erreicht werde. Und dieser ist um so nötiger, als es der Psyche außer an der intellektuellen Schwäche auch an moralischen Schwächen keineswegs fehlt. „Wenn du dein Inneres öffnest, wirst du darin eine Vorrats- und Schatzkammer von allerlei bösen Leidenschaften finden"[32]; „würde der Leib gegen die Seele einen Prozeß anhängig machen wegen der Schmerzen und Mißhandlungen, die er von ihr zeitlebens erfahren, und wäre er selbst der Richter in dieser Anklage, so würde er die Seele ohne Bedenken verurteilen, weil sie den Leib durch Vernachlässigung und durch Lüste vernichtet und verlottert"[33]; — die Aussprüche sind deutlich genug. Aber wie ist zu helfen?

„Die Arzneikunst heilt die Gebresten des Leibes, die *Weisheit* (sophíe) *befreit die Seele von Leidenschaften*"[34], damit ist das Ziel angedeutet; „der Seele (psyché) Vortrefflichkeit richtet des Leibes Schwäche auf, Leibesstärke aber ohne *Überlegung* (logismós) macht die Seele um nichts besser"[35], dies zeigt den Weg.

Denn die Überlegung ist Sache der *reinen Vernunft*. Diese allein, rein göttlichen Stoffes, da sie von der Gottesvernunft als ein Teil ihrer selbst in die menschliche Brust hinein abgezweigt ist[36], ist dazu imstande, nach der Aufnahme der Erscheinungen durch die Sinne die Prüfung und Untersuchung vorzunehmen, die zur Verwertung der Sinneseindrücke für die Handlungen der Menschen nötig ist. Frei von jeder Vermischung mit den Atomen der durch den ganzen Leib verbreiteten Psyche und erst recht des Leibes selbst, sitzt sie, ein reiner Feueratomkomplex, in der Brust gleichsam auf einer hohen Warte und entscheidet, Weisheit die sie ist, in lauterer Wahrheit über Echtes und Falsches, Wahres und Unwahres, Göttliches und Irdisches, Gutes und Schlechtes.

Das erste, worüber sie zu entscheiden hat, ist der Wert, den *Lust* (térpsis) und Unlust (aterpsíe) für die Sittlichkeit des Menschen besitzen. Da „durch Lust und Unlust die Grenze zwischen dem [dem Menschen] Zuträglichen und Abträglichen gezogen wird"[37], so kann kein Zweifel daran sein, daß „das Beste für den Menschen ist, sein Leben so viel als möglich wohlgemut und so wenig als möglich mißmutig zu verbringen"[38]. Die *Lust* ist also *das an sich Bessere*. Aber es handelt sich doch darum, welche Lust. Und da ist wieder kein Zweifel: Man muß noch einen Unterschied zwischen „angenehm (hedys)" und „gut (agathós)" machen. Denn „allen Menschen gilt wohl dasselbe als gut und wahr, angenehm aber ist dem einen dies, dem andern das"[39]. „Wenn die Menschen sich kratzen, haben sie ein Wohlgefühl (hédontai), und es wird ihnen wie beim Liebesgenuß"[40], und „Schweine tol-

Digitized by Google

len sich auf dem Miste"[41]. Ob das aber gut ist — für Menschen? Die reine Vernunft entscheidet anders.

Gewiß ist „ein Leben ohne Feste ein langer Weg ohne Wirtshäuser"[42], und die Lebenslust soll nicht ausgeschlossen werden. Aber „allen, die den Lüsten des Bauches fröhnen und in Speise, Trank oder Liebe das Maß überschreiten, dauern die Genüsse nur kurz und nur während des Augenblicks, so lange sie eben essen und trinken; die Leiden aber danach sind zahlreich und langwierig. Die Begierde stellt sich eben stets wieder nach denselben Dingen ein, und sobald ihnen wird, was sie begehren, ist der Genuß rasch verflogen, und es ist nichts weiter Brauchbares darin als eine kurze Freude. und dann stellt sich wieder dasselbe Bedürfnis ein[43]. Also *keine* bloß *scheinbare*, trügerische, nur aus den Sinnen stammende, *und keine Augenblickslust!*

Woher aber stammt dann die *wahre und Dauerlust*? Wie wird ein Mensch sein Leben „so viel wie möglich wohlgemut und so wenig wie möglich mißmutig verbringen"? „Dies wird dann der Fall sein, wenn er seine Lust nicht auf das Sterbliche richtet"[44], denn „nicht jede Lust soll man erstreben, sondern nur *die mit dem Schönen* (kalón) *verknüpfte*"[45].

Aber selbst da ist noch ein Unterschied. „Die großen Freuden stammen aus der Betrachtung des Schönen an den Dingen"[46]. Doch „Körperschönheit ist etwas Tierisches, wenn sich nicht Vernunft (nus) dahinter birgt"[47], und überhaupt: „Wer nach geistigen Gütern strebt, strebt nach göttlicherem Gewinn, wer nach leiblichen, nach irdischem"[48]; die *geistige* Lust steht über der sinnlichen. „Glückseligkeit wohnt nicht in Herden oder Gold: die Seele ist seligen Wesens Wohnsitz"[49]; „Glückseligkeit und Unglückseligkeit ruht in der Seele"[50].

Und zwar abermals *im Innersten der Seele* i. w. S., in der reinen Vernunft. Nur „der Geist, der sich gewöhnt, aus sich selbst die Freuden zu schöpfen"[51], ist wahrhaft wohlgemut und — dies darf jetzt hinzugefügt werden — auch wahrhaft sittlich. Denn „der Wohlgemute fühlt sich stets zu gerechten und gesetzlichen Handlungen hingetrieben und ist darum Tag und Nacht heiter und stark und unbekümmert. Doch wer der Gerechtigkeit spottet und seine Pflichten nicht erfüllt, dem wird das alles zur Unlust, wenn er sich an irgend ein Vergehen erinnert, und er befindet sich in steter Angst und Selbstpeinigung"[52].

Glückseligkeit (eudaimonía) also und *Wohlgemutheit* (euthymía), die Demokritos aufs höchste schätzt, sie ruhen, über alles Schwere des Lebens hinweghelfend, zuletzt doch wieder nur in der reinen Vernunft. Wie sie ja auch zuletzt daher kommen, daß diese Vernunft ihre *Pflicht* (déon) erfüllt. Göttlichen Wesens, ist sie nämlich im Menschen das einzige, was ein Recht hat, dem eigenen Gebot zu folgen, das Ausdruck der gottesvernünftigen Naturordnung ist, und indem sie dies tut, erfüllt sie ihre Pflicht und schafft das Gerechte (díkaion), dem das Ungerechte (ádikon) gegenübersteht.

„*Gerechtigkeit* (díke) heißt: seine Pflichten erfüllen, Ungerechtigkeit (adikíe): seine Pflichten nicht erfüllen, sondern beiseite schieben"[53], und:

Digitized by Google

„Wohlgemutheit wird dem Menschen zuteil durch *Mäßigkeit* (metriótes) in der Lust und Gleichmäßigkeit (symmetríe) des Lebens"[54], beides gehört eng zusammen. Es weist beides auf *Maß, Ordnung, Harmonie* als auf das hin, was im letzten Grunde in jeder Art Vernunft, also auch in der menschlichen, als Ziel ihres eigensten Strebens vorhanden ist, Harmonie *mit sich selbst und mit allem andern;* und daraus folgt schließlich alles, was Demokritos sonst noch an ethischen Thesen und Mahnungen bietet, wovon, wie wir alsbald sehen werden, auch der höchst wichtige Satz nicht auszunehmen ist, daß „der Grund des Fehlens die Unkenntnis des Besseren sei"[55].

„Die Wohlgemutheit nennt Demokritos auch Wohlsein (euestó), Harmonie, Gleichmäßigkeit und Ungestörtheit (ataraxía)"[56], was sich als „harmonisches Ausgeglichensein aller leidenschaftlichen Regungen zu einem *psychischen Gleichgewichte*"[57] zusammenfassen läßt, und von da aus, ob es die Menschen zu einem solchen gebracht haben oder nicht, unterscheidet er sie als *„vernünftig Denkende"*[58] und *„Unverständige"* oder *„Toren"*[59]. Jene[60] setzen ihre Hoffnungen auf Erfüllbares, diese auf Unerfüllbares; „groß ist, im Unglück pflichttreu zu sein"[61]; „Unüberlegtheit ist es, den Zwangslagen des Lebens keine Rechnung zu tragen"[62]; „mit seinem Herzen zu kämpfen ist schwer, aber der Sieg verrät den überlegenden Mann"[63]; „manche Leute, die von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen, sich dagegen des menschlichen Elends wohl bewußt sind, mühen sich zeitlebens in Unruhen und Ängsten ab, indem sie über die Zeit nach dem Ende[64*] erlogene Fabeln erdichten"[65]; „Toren wünschen sich ein langes Leben, ohne dessen doch froh zu werden; sie fliehen den Tod und wünschen ihn doch herbei; sie finden in ihrem ganzen Leben an nichts Genüge"[66]; — Demokritos wird nicht müde, diesen Unterschied nach allen Richtungen hin zu zeichnen.

Insbesondere aber hat er ihn auch auf das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen bezogen. „Wenn die Vermögenden es über sich gewinnen, den Unvermögenden vorzustrecken und beizuspringen und wohlzutun, so liegt bereits hierin das Mitleid und das Nichtalleinsein und die Verbrüderung und die gegenseitige Hilfe und die Eintracht der Bürger und andere gute Dinge, die niemand alle aufzählen könnte"[67], und „Ehren fallen auf fruchtbaren Boden bei den Verständigen, die sich der Ehre bewußt sind"[68]. „Wenn [dagegen] die Schlechten zu Ehrenstellen gelangen, werden sie, je unwürdiger sie dazu gelangen, desto nachlässiger und zeigen sich um so mehr von Torheit und Frechheit geschwollen"[69]. „Den Schlechten muß man [darum] überwachen, damit er nicht seine Gelegenheit wahrnehme"[70]; „den Unrecht Leidenden [aber] soll man nach Kräften beistehen und es nicht hingehen lassen, denn ein solches Verhalten ist gerecht und gut, das Gegenteil ungerecht und schlecht"[71].

Man fühlt, wie hier die Betrachtung, modern gesprochen, vom bloßen Unverstand zum sittlich Schlechten, ja Bösen hinübergleitet. Aber Demokritos dürfen wir einen solchen Gedankengang nicht zuschreiben. Für ihn ist der Unverstand schlechthin gleichbedeutend mit dem sittlich Tadelns-

Digitized by Google

werten, und, wie schon bemerkt, „*der Grund des Fehlens* [d. h. der sittlichen Verfehlung] *die Unkenntnis des Besseren*".

Von da aus versteht sich der hohe Wert, den Demokritos der *Bildung* und *Erziehung* beimißt. „Die Bildung ist der Glücklichen Schmuck und der Unglücklichen Zuflucht"[72]; „die Natur und die Erziehung sind ähnlich: denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie eine (zweite) Natur"[73]. Doch ist er sich auch klar darüber: „Besser wird es offenbar bei der Erziehung *zur Tugend* dem glücken, der Aufmunterung und überzeugende Worte, als wer [äußeres] Gesetz und Zwangsmaßregeln zur Anwendung bringt. Denn wer sich nur durch das [äußere] Gesetz am Unrecht gehindert sieht, der wird vermutlich im geheimen sündigen; wer dagegen *durch Überzeugung* einmal auf den Weg der Pflicht geführt ist, der wird voraussichtlich weder heimlich noch öffentlich etwas Verkehrtes tun. Daher wird einer, der aus Verstand und Einsicht (epistéme) recht handelt, zugleich mannhaft und geradsinnig"[74].

Nur durch Überzeugung, zuletzt durch *Selbstüberzeugung*, meint also Demokritos, tritt die *Verinnerlichung des Gesetzes* ein, die zum wahrhaft sittlichen Verhalten gehört. Außerdem aber besteht dieses nicht etwa nur im äußeren Tun und Lassen, sondern dessen Gerechtigkeit muß auch die *Gesinnung* dessen entsprechen, der es tut oder läßt. „Gut ist nicht das Nicht-Unrechttun, sondern das nicht einmal Unrechttun-Wollen"[75]; „angesehen und nicht angesehen ist ein Mann nicht nur durch das, was er tut, sondern auch durch das, was er will"[76]; vor allem aber kommt es darauf an, daß man stets vor sich selbst gerechtfertigt dastehe: „Auch wenn du allein bist, sprich und tu nichts Schlechtes; lerne vielmehr, dich weit mehr als vor den andern vor dir selbst zu schämen"[77].

„Scheue dich vor dir selbst und mache dies der Seele zum Gesetz, daß sie nichts Unnützes (anepitédeion) tut"[78], so spricht sich Demokritos noch allgemeiner aus und vereinigt *Selbstachtung, Selbstgesetzgebung* und *wahrhafte Zuträglichkeit* zu einem Ganzen, bei dessen Übung auch die Wohlgemutheit als notwendige Folge nicht ausbleiben kann: „Wer Unrecht tut, ist unseliger als wer Unrecht leidet"[79]; „wer [aber] wohlgemut zu rechtlichen und gesetzmäßigen Taten schreitet, fühlt sich wachend und im Traume froh, kraftvoll und sorgenfrei"[80*].

Daß dazu schwer zu gelangen sei, verhehlt sich Demokritos nicht. „Alles Edle läßt sich nur mit Mühe durch Lernen erringen, das Unedle fällt dagegen sonder Mühe von selbst vom Baume"[81]; „das Schlimmste bei der Erziehung der Jugend ist der Leichtsinn, denn dieser ist es, welcher die Lüste erzeugt, aus denen die Schlechtigkeit entspringt"[82], und gerät einer vollends „in beständigen Umgang mit Schlechten"[83], so kann es leicht geschehen, daß er es nur noch „den Schlechten nachmachen will, den Guten aber nicht"[84]. Auch mit dem bloßen Lernen ist es nicht abgetan. „Viele sind hochgelehrt und haben doch keinen Verstand"[85]. Aber es werden doch „mehr Leute durch Übung tüchtig als durch Anlage"[86]; „des Vaters Besonnenheit ist für die

Digitized by Google

Kinder die beste Lehre"[87], das gute Beispiel wirkt also; und auch sonst wissen wir ja schon: „die Erziehung formt den Menschen um und schafft so in ihm eine zweite Natur". Ist es eine gute Erziehung, so wird sie auch eine gute Natur schaffen, und „das Gute erkennen und dem Guten eifern nach die von Natur dazu Beanlagten"[88], seien sie es nun von Haus aus oder erst durch gute Zucht.

Ein hoher *sittlicher Optimismus* spricht sich in alledem aus und führt in der Hauptsache immer wieder zurück auf das Maß. „Mangel und Übermaß pflegen ins Gegenteil umzuschlagen und starke Erregungen in der Seele zu verursachen; diejenigen Seelen aber, die sich zwischen den äußersten Gegensätzen hin- und herbewegen, sind weder wohlgestimmt noch wohlgemut. Auf das Mögliche muß man also seinen Sinn richten und sich mit dem Vorhandenen begnügen, indem man wenig an die Vielbeneideten und -bewunderten denkt und den Gedanken an sie nicht nachhängt, sondern das Leben der Elenden betrachten und erwägen, was für Übel sie erdulden, auf daß das dir zu Gebote Stehende und Vorhandene dir groß und beneidenswert erscheine und es dir nicht mehr begegne, in der Begierde nach Mehr in deiner Seele Leid zu empfinden. Denn wer die Besitzenden und von den andern Menschen Glücklichgepriesenen bewundert und immerfort der Erinnerung an sie nachhängt, der fühlt sich gezwungen, stets etwas Neues zu ergreifen und sich eine Last aufzulegen, in der Begierde, etwas Heilloses zu tun, was die Gesetze verbieten. Deshalb soll man jenem nicht nachstreben, sondern bei diesem wohlgemut bleiben, indem man das eigene Leben mit dem derjenigen vergleicht, die übler daran sind, und sich selbst glücklich preisen, wenn man beherzigt, was sie leiden, und wie es einem besser geht als ihnen. Sobald du an dieser Gesinnung festhältst, wirst du frohgemuter dahinleben und manch schweres Los in deinem Leben von dir abwehren: Neid, Eifersucht und Übelwollen."[89] „Du wirst", so dürfen wir[90] im Sinne dieser demokritischen *Lebensweisheit* fortfahren, „freundlich sein gegen jedermann, ohne zu schmeicheln, vorsichtig, aber nicht argwöhnisch, wohltätig, aber mit Bedacht; du wirst dir Freunde suchen, denn wer niemand liebt, wird auch von keinem geliebt; du wirst das Alter ehren wegen seiner Besonnenheit; du wirst dich stark bedenken, zu heiraten und Kinder zu zeugen, sondern lieber solche annehmen, von denen du Gelingen der Erziehung erwarten darfst, im übrigen aber dein Hauswesen so gesund als möglich erhalten: ‚unter der Herrschaft eines Weibes zu stehen, ist für den Mann die höchste Schmach'[91], denn ‚ein Weib neigt viel eifriger als der Mann dazu, Böses zu ersinnen'[92]. Dagegen wirst du, so sehr du dich zunächst um deine eigenen Angelegenheiten zu kümmern hast, doch nicht umhin können, auch die öffentlichen des Staates mitzubetreiben, wenn du nicht ‚in schlechten Ruf geraten'[93] willst. Denn ein guter Staatsbürger muß jeder sein, wenn auch ‚dem Weisen jedes Land offensteht, weil die Heimat einer edlen Seele die ganze Welt'[94] ist."

Noch manches dieser Art hat Demokritos, dabei vielfach an die milderen

Digitized by Google

Seiten des Theognis gemahnend[95*], wesentlich unter den Gesichtspunkten des „Wohldenkens, Wohlredens und Rechthandelns"[96], die nach seiner Schrift „Tritogeneia" aus der Einsicht (phrónesis)" herauswachsen, zur Lebensweisheit beigebracht. Aber wir dürfen auf dessen Wiedergabe verzichten. Es führt, wie das hier Mitgeteilte, zusamt der Einsicht, aus der es fließt, ausnahmslos auf die Vernunft als seine letzte Quelle zurück; und daß der „lachende" Demokritos, wie man ihn[97] im Gegensatz zu dem „weinenden" Herakleitos genannt hat, tatsächlich der, mindestens auf ionischem Boden, folgerichtigste Vertreter der *Vernunftgesinnung* in der Ethik ist, dürfen wir wohl als durch das bisher Gesagte dargetan erachten. Daß „diejenigen, welche einen *wohlgeordneten Charakter* (trópos) besitzen, auch ein *wohlgeordnetes Leben* haben"[98], ist nur ein anderer Ausdruck für diese Grundthese, und darin gipfelt des Demokritos *ganz auf das Diesseits gestellte Moral*[99*].

VIERTES KAPITEL

Attika: Die Sophistik

Demokritos hat „die geschlossene Logik des Zusammenhanges", in dem seine ethischen Lehren mit seinem philosophischen Gesamtsystem und dadurch auch untereinander stehen, „vielleicht mehr gefühlt als in strenger Form zu entwickeln gewußt. Kaum irgendwo begegnet in den [uns erhaltenen] Fragmenten etwas, das einem formellen Beweisgang ähnlich sähe."[1] Darum haben wir ihn in die Vorgeschichte, nicht in die Geschichte der Ethik gestellt.

Aber er bildet ja[2*] nur den einen Endpunkt dieser Vorgeschichte. Der andere ist die erst auf attischem Boden voll ausgebildete Sophistik[3*].

„Die erst auf attischem Boden voll ausgebildete": damit ist gesagt, daß sie nicht dort entstanden, wohl aber erst in Athen, „dem eigentlichen Hauptsitz der Weisheit in Hellas"[4*] zur rechten Blüte gelangt ist.

Denn an und für sich gab es Sophisten i. e. S. des Wortes[5*], d. h. berufsmäßige Lehrer der Lebensklugheit und gemeinverständlichen Wissenschaft längst allenthalben in Griechenland, seit die althergebrachte Erziehung[6*] den modernen Lebensansprüchen nicht mehr genügte. „Wollte sich der einzelne in den immer komplizierter gewordenen Verhältnissen zurechtfinden und wollte er sich gar in irgendwie ernsthafter Weise an dem öffentlichen Leben einer griechischen Demokratie beteiligen, so bedurfte er nicht nur umfassenderer Kenntnisse, als sie bisher üblich gewesen waren, sondern vor allem einer gründlichen formalen Schulung im Denken und Reden und einer praktischen Unterweisung für ein sicheres Auftreten und zielbewußtes Vorgehen in den verschiedensten Lebenslagen . . In diesem Sinne wollten die Sophisten Lehrer der Bildung und ‚Tugend', richtiger verstanden persönlicher Tüchtigkeit (areté), sowie politischer Gewandtheit (deinótes politiké) sein. Voll-

Digitized by Google

kommen richtig sieht daher Sokrates in dem Sophisten Protagoras einen ‚Bildungs- und Tugendlehrer'[7], und Prodikos hat den Doppelcharakter des theoretische und praktische Bildung in sich vereinigenden und andern vermittelnden Sophisten zutreffend dahin bestimmt, er ‚stehe auf der Grenzscheide zwischen philosophischer und politischer Betätigung'[8], wobei auch daran zu erinnern ist, daß nicht wenige dieser Männer von ihren Heimatstädten mit diplomatischen Sendungen betraut wurden."[9]

In ganz Griechenland reisten sie so umher, teils sich in den von ihnen besuchten Städten des Jugendunterrichtes bemächtigend, insofern sie in länger dauernden Kursen die heranwachsenden Jünglinge der besseren Kreise durch dialektische und rhetorische Übungen auf die staatsmännische Laufbahn vorbereiteten, teils populärwissenschaftliche Vorträge haltend und eine umfangreiche literarische Tätigkeit ausübend und so nicht nur als Träger und Verbreiter allgemeiner Bildung und wissenschaftlicher Aufklärung, sondern auch, indem sie die Gebildeten der getrennten politischen Gemeinwesen einander näher brachten, in panhellenischem Geiste wirkend.

Am meisten Anziehungskraft aber besaß unter diesen Umständen für sie natürlich Athen. War doch diese Stadt durch ihre Haltung in den Perserkriegen und den Aufschwung ihrer Seemacht allmählich der politische Mittelpunkt Griechenlands geworden, und schickte sie sich doch vermöge der regen künstlerischen Betätigung ihrer Bürger sowohl in der dramatischen Poesie als in der von Perikles geförderten Bild- und Baukunst an, auch die geistige Hauptstadt von Hellas zu werden. Vor allem jedoch waren hier auch die günstigsten Bedingungen für solche, die[10], wie die Sophisten, nicht etwa in echt philosophisch-wissenschaftlicher Weise den Willen in den Dienst des Denkens zu stellen und das Denken möglichst unbeeinflußt vom individuellen Willen zu lassen, sondern umgekehrt das Denken in den Dienst des individuellen Willens, sowohl des eigenen als anderer, zu stellen gesonnen waren. Insbesondere in Athen war ja damals, in der zweiten Hälfte des 5. Jh., die Demokratie in eine Ochlokratie (Pöbelherrschaft) ausgeartet. Auf der physischen Gewalt der niederen Volksmasse ruhte jetzt da der Staat. Aber der Machtwille derer, die ihn bisher gelenkt hatten, der Aristokraten, wurde dadurch natürlich nicht ausgeschaltet. Vielmehr stellten sie immer wieder im Bewußtsein ihrer Familientradition und ihrer Leistungen für den Staat der Masse ihren Anspruch auf höhere Macht entgegen. Und auch in dieser Hinsicht kamen ihnen[11*] die Sophisten, die jedem, der es bezahlen konnte — und das waren vorzüglich die reichen Aristokraten —, *utilitarische Aufklärung* boten, zu Hilfe.

„Auf der Grenzscheide zwischen philosophischer und politischer Betätigung stehend", waren sie dazu wohl geeignet. Nicht die Erkenntnis als solche für wertvoll zu erachten, sondern nur ihren Nutzen als Hilfsmittel für das Handeln; nur über dessen Ziel und die zu seiner Erreichung dienlichen Mittel aufzuklären und nur insofern die bis dahin ohne Kenntnis allgemeiner Regeln für Reden und Handeln geübte Praxis theoretisch zu unterbauen; in

Digitized by Google

Eristik (Streitkunst)[12*] und Rhetorik (Redekunst) die besten Mittel zur Lenkung fremden Willens anzugeben, indem man zeigt, wie alles in Zweifel gestellt, jeder Behauptung widersprochen und auf Grund dessen der andere überredet werden könne; kurz, die eigentümlichen Kunstgriffe der Beredsamkeit, der Lebensklugheit, der Menschenbehandlung, insbesondere sofern sie der *Eigenherrlichkeit des einzelnen Subjektes* zuträglich sind, aufzufinden und den Schülern möglichst rasch, mühelos und gefällig beizubringen; — durch welche andere Methode konnte man wohl besser sich und den nur einigermaßen gelehrigen und machtwilligen Zögling fördern? Wurde, wer einem solchen Lehrgange aufmerksam folgte, nicht fast immer dadurch befähigt, „die schlechtere [d. h. schwächere] Sache zur besseren [d. h. stärkeren] zu machen"[13], was einer der ersten schon von Protagoras (um 480 bis 410)[14*] vorgetragenen Sätze der Sophisten war? Bedurfte es dazu etwa noch einer tieferen theoretischen Begründung als sie ebenfalls von Protagoras in seinem Satze gegeben wurde: „der Mensch ist das Maß aller Dinge, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein"[15]? Mußte nicht endlich dieser Satz auch zum Fundament von allem werden, was an dem Auftreten der Sophisten für die Ethik von Bedeutung ist?

Zwar anfangs hatte ja dieser Satz nicht sowohl ethischen als vielmehr rein erkenntnistheoretischen Sinn. Es sollte mit ihm[16*] gesagt sein, daß es *keine objektive allgemeingültige Wahrheit* gebe, sondern nur einen je nach den einzelnen „erkennenden" Individuen und auch beim einzelnen zu verschiedenen Zeiten immer wieder verschiedenen subjektiven Schein der Wahrheit. Das allgemeingültige Wissen löst sich in rein individuelles Meinen auf. Nicht die Dinge bestimmen den Menschen in seiner Erkenntnis, sondern der Mensch, und zwar jeder einzelne Mensch, die Dinge.

Daraus ließen sich allerdings auch radikale ethische Folgerungen ziehen. Aber Protagoras ist bezüglich dieser noch durchaus konservativ. Über die wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge denkt er skeptisch, und es scheint ihm nur die Selbstbefriedigung in Tätigkeit oder Genuß übrig zu bleiben. Gerade darum indes glaubt er, sich für die ernste Tätigkeit als Lebenszweck entscheidend, noch nicht auf den herkömmlichen Tugendbegriff verzichten zu sollen. Genau wie seine philosophisch nicht weiter geschulten Zeitgenossen faßt er unter dem Namen der Tugend (areté) alles zusammen, was dem Durchschnittsgriechen den tüchtigen Mann ausmacht: alle praktisch nützlichen Fertigkeiten einschließlich der körperlichen Gewandtheit, namentlich aber alles, was für das häusliche und bürgerliche Leben von Wert ist, und nicht zum mindesten die Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit des Charakters. In diesem Sinne, in dem er unter gleichzeitiger Annahme der populären Haupttugenden „Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit" die areté als „Wohlberatenheit (eubulía)"[17], als praktische, sich im menschlichen Gemeinschaftsleben bewährende Tüchtigkeit faßt, tritt er als *Tugendlehrer* auf. Den nach der Sitte bestehenden Unterschied zwischen Gut und Böse anerkennend, nur außerdem noch den Begriff des sittlich Indifferenten ein-

Digitized by Google

führend[18], will er durchaus nicht jede Lust für ein Gut halten, sondern nur die Lust am Schönen, auch nicht jeden Schmerz für ein Übel. Und er lehrt: Die Tiere haben ihre natürlichen Verteidigungsmittel, dem Menschen aber (auf den übrigens nach ihm durchaus nicht die ganze Welt abgezweckt ist[19*]), ist zu seinem Schutz der Sinn für Gerechtigkeit (díke) und die Scheu vor dem Unrecht (aidós) von den Göttern verliehen als eine jedem von Natur eingepflanzte Gabe, und wem sie fehlen, der kann in keinem Gemeinwesen geduldet werden[20]. Darum steht er auch durchaus auf dem Standpunkte, daß die Strafe, bei Unverbesserlichkeit sogar die Todesstrafe, für das Verbrechen notwendig sei[21], wenngleich er hinsichtlich des Strafzwecks die Sühnetheorie ablehnt und die Lehre von der Abschreckung durch die Strafe mit Entschiedenheit vertritt[22]: Die Verbrecher, zumal die unverbesserlichen, sind wie ein Krankheitsstoff im gesellschaftlichen Leben, das wie das des einzelnen eine Harmonie (eurhythmía) bilden soll[23].

Auch Gorgias (etwa 480—380), der als Dialektiker ein Schüler Zenons von Elea ist und vorzüglich die in seiner Heimat Sizilien durch Korax und Tisias ausgebildete und ihm als zur Beherrschung der Menschen bestimmt erscheinende Rhetorik übt[24], überbietet zwar die protagoreische *Wissensskepsis* bedeutend[25*], entfernt sich aber nicht von der herrschenden Meinung über die Tugend; *Prodikos* (etwas nach Protagoras), der erste unter den Griechen, der einem philosophisch formulierten Pessimismus huldigt[26*], schildert in seiner Parabel „Herakles am Scheidewege"[27] den Wert und das Glück der das Leid des Lebens durch tüchtige Arbeit überwindenden Tugend, die Erbärmlichkeit eines weichlichen, dem Sinnengenuß verkauften Lebens; er erscheint überhaupt, abgesehen davon, daß er den durch die Kyniker und (von ihnen wieder) durch die Stoiker von ihm übernommenen wichtigen Begriff der „indifferenten Güter" oder adiáphora[28*] eingeführt hat, auch durch seine Betonung der Gefährlichkeit der Leidenschaft, als ein Lobredner der alten Sitte und Lebensansicht; und „wollte man die sophistische Moral [daher] nach dem Verhältnis beurteilen, in welches die ersten Sophisten selbst sich zu der Denkweise ihres Volkes gesetzt haben, so würde man kaum einen Grund haben, zwischen ihnen und den älteren Weisen zu unterscheiden"[29].

In Wahrheit aber verhält es sich doch anders. Im Hintergrunde des Tugendlehrerberufes der Sophisten steht die Erwägung, man habe nicht einfach der gemeinen Sitte zu folgen. Wäre dies der Fall und könnte man aus dem Verkehr mit seinen Angehörigen und Bekannten von selbst lernen, was man zu tun hat, so wären ja besondere Tugendlehrer überflüssig. Sind sie aber einmal da, dann werden sie auch tun, was die Sophisten von Anfang an getan haben: sie werden untersuchen, was recht und unrecht sei, worin die Tugend bestehe, weshalb sie vor dem Laster den Vorzug verdiene, usw. Und sie werden, wenn Sophisten, diese Untersuchung natürlich nach dem Grundsatz führen: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Dann ist aber, sofern es danach keine allgemeingültige Wahrheit gibt, nur ein Schritt noch bis zu der Behauptung: Es gibt auch *kein allgemeingültiges Gesetz*. „Wenn

Digitized by Google

der Mensch in seinem Vorstellen das Maß aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Tun sein; wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr scheint, so muß auch für jeden recht und gut sein, was ihm recht und gut dünkt. Jeder hat, mit andern Worten, das natürliche Recht, seiner Willkür und seinen Neigungen zu folgen, und wenn er durch Gesetz und Sitte daran verhindert wird, so ist dies eine Verletzung jenes Naturrechtes, ein Zwang, dem niemand verbunden ist, sich zu fügen, wenn er ihn zu durchbrechen oder ihn zu umgehen die Macht hat."[30]

Die älteren Sophisten unterscheiden also *Naturrecht* und *positives Recht* (d. h. durch die Natur, physei, bzw. historisch durch Satzung, thései oder nómo, zustandegekommenes Recht) noch nicht, und noch weniger *Natur* und *Herkommen* (physis und nómos) so, daß sie die beiden in juristischer und ethischer Hinsicht einander entgegensetzten. Die jüngeren Sophisten, Hippias, Thrasymachos, Polos usw.[31*], sowie die ihnen nahestehenden Politiker Kallikles und Kritias, sämtlich jüngere Zeitgenossen von Protagoras und Gorgias, tun dies alsbald, mit vielleicht einziger Ausnahme des eleatisch gebundenen Antiphon[32*]. Das heißt, sie deuten namentlich den Satz des Protagoras, man müsse verstehen, „die schlechtere [schwächere] Sache zur besseren [stärkeren] zu machen", in einem Sinne aus, der seinem Urheber gewiß noch durchaus fern gelegen hat. Zwar hatte auch Protagoras schon daneben behauptet: „das, was dem einen gut und nützlich ist, das kann sehr wohl dem andern schädlich sein"[33], oder: das Gute ist relativ. Und er hatte mit beidem gemeint, das positive Rechtsgesetz besitze keine unbedingte Gültigkeit, es komme weniger darauf an, was recht ist, als vielmehr darauf, was sich als Recht zur Geltung bringen lasse, was als solches erscheine. Er war also bereits über die ursprünglich erkenntnistheoretisch-eristische Sphäre jenes Satzes hinausgeschritten[34*]. Aber damit das Naturgesetz in prinzipiellem Gegensatz zum positiven Recht stellen zu wollen, war ihm sicherlich nicht beigekommen. Diese Entgegensetzung und die damit parallel laufende Übertragung des schon von den „Physikern" geltend gemachten Gegensatzes von Natur und Herkommen auf das juristische und ethische Gebiet rührt erst von Hippias her. Doch auch bei ihm ist der Begriff des Naturrechtes zunächst noch konservativ. Er stellt das „göttliche oder natürliche Gesetz" als mit der physis übereinkommendes „ungeschriebenes Gesetz (ágraphos nómos)"[35], als solches, „womit es überall gleichgehalten wird"[36*], dem je von Volk zu Volk und von Zeit zu Zeit wechselnden positiven Gesetz (nómos i. e. S.)[37*] entgegen[38] und sagt[39], das positive Recht zwinge die Menschen als ein Gewaltherrscher (tyrannos), vieles zu tun, was wider die Natur sei; insbesondere werde dadurch die gewaltsame Trennung der Menschen nach staatlichen Grenzen herbeigeführt, während sie doch von Natur im Verhältnis der Verwandten, Angehörigen und Mitbürger zueinander ständen: eine Proklamation des Grundsatzes der Gleichheit aller Menschen also, die notwendig auch zur Bestreitung der Rechte der bevorzugten Stände, besonders des Adels, und zur Forderung der Sklavenbefreiung sowie zur Leugnung des bisher all-

Digitized by Google

gemein anerkannten Wertunterschiedes zwischen Hellenen und Barbaren, zum Kosmopolitismus, führen mußte[40].

Ganz anders dagegen Kallikles. Nicht nur daß er von solchen auch die Selbstgenügsamkeit (autárkeia) des einzelnen Menschen fordernden[41] Angriffen gegen das positive Gesetz und Herkommen zu der radikalen These fortschreitet, jedes positive Sitten- und Rechtsgesetz sei eine ungerechte und naturwidrige Beschränkung der menschlichen Freiheit. Er verändert dabei auch radikal den bisherigen Begriff des Naturrechts. Dieses ist ihm[42] nicht mehr das göttliche allgemeingültige, sondern gemäß dem homo-mensura-Satze (so wird der Satz „der Mensch ist das Maß aller Dinge" gewöhnlich genannt) das vom einzelnen Menschen gesetzte Recht; und das positive ebenfalls von Menschen gesetzte Recht bedeutet demgegenüber insofern ein Unrecht, als es von der Masse der Schwachen gesetzt ist, um sich durch Rechtsgleichheit vor den Starken zu schützen. Kräftige Naturen aber werden sich dadurch, meint Kallikles, keineswegs hindern lassen, dem wahren Naturgesetz, dem des eigenen Vorteils, zu folgen. Das *natürliche Recht* ist einzig und allein *das Recht des Stärkeren;* alle positiven Gesetze erscheinen demnach als willkürliche Satzungen, die von denen, die die Macht dazu haben, in ihrem eigenen Nutzen aufgestellt werden: die Regierenden machen, wie Thrasymachos[43] sagt, zum Gesetz, was ihnen nützt; das *positive Recht* ist nichts anderes als *der Vorteil des Machthabers.* Nur Toren und Schwächlinge werden sich deshalb durch jene Gesetze gebunden glauben; der Aufgeklärte weiß, wie wenig es damit auf sich hat. Das sophistische Ideal auf diesem Standpunkte ist die unbeschränkte Herrschermacht, wäre sie auch mit den ruchlosesten Mitteln erworben: Polos weiß[44] keinen andern so glücklich zu preisen wie den Perserkönig oder den makedonischen Archelaos, der durch zahllose Treulosigkeiten und Bluttaten zum Throne emporgestiegen ist. „Das letzte Ergebnis ist mithin hier das gleiche wie in der theoretischen Weltbetrachtung [der Sophisten], die *unbeschränkte Subjektivität:* in der sittlichen wie in der natürlichen Welt wird ein Werk des Menschen erkannt, der durch sein Vorstellen die Erscheinungen, durch seinen Willen die Sitten und Gesetze erzeugt, der aber weder hier noch dort durch die Natur und die Notwendigkeit der Sache gebunden ist; und wenn rücksichtslosere Vertreter dieser Ansicht aus derselben die Befugnis ableiteten, ihre Zwecke nötigenfalls auch im Widerspruch gegen Recht und Gesetz mit allen Mitteln zu verfolgen, mußte sie bei minder entschlossenen wenigstens die Erschütterung aller sittlichen Überzeugungen, die *vollkommene moralische Skepsis* herbeiführen."[45] Und diese offenbart sich auch in den „Ethischen Unterredungen (dialéxeis)" oder „Doppelreden (dissói lógoi)", dem dürftigsten gleichzeitigen Niederschlag dieser sophistischen Aufklärungsweisheit.

Schließlich konnte aber auch die *religiöse Skepsis* nicht ausbleiben. Unter die Vorurteile und willkürlichen Satzungen mußten die Sophisten dieses Schlages ganz besonders den religiösen Glauben ihres Volkes rechnen. „Von den Göttern", sagt schon Protagoras[46], „kann ich nichts wissen, weder daß

Digitized by Google

sie sind noch daß sie nicht sind"; Prodikos sieht sie als einen Versuch der Naturerklärung durch Menschen an, die noch nicht zur wirklichen Erkenntnis gelangt sind[47]; Kritias meint, ein kluger und erfinderischer Mann sei darauf gekommen, von den Göttern zu erzählen, um diese als Rächer geheimen Unrechts hinzustellen, ihre Verehrung stamme also nur aus menschlicher Erfindung und Übereinkunft; und das war, abgesehen von anderen rationalistischen Erklärungen des Götterkultes, im ganzen die Ansicht der Sophisten. Man sieht, auch hier erscheint das Objekt nur als Gegenbild des Subjektes, der Mensch am Ende nicht als das Geschöpf, sondern als der Schöpfer seiner Götter, die positive Religion nur als ein willkürliches Gebilde, keineswegs, wie schon die Verschiedenheit der Götter bei den verschiedenen Völkern beweise, als in der allgemeinen Natur, auch nicht des Menschen, gegründet.

Kurz: *Relativismus* hervorgegangen aus individualistischem Subjektivismus; skeptische Negativität, die sich nicht nur in der Leugnung der Möglichkeit allgemeingültigen positiven Wissens, sondern auch in der Verwerfung jedes bestehenden Gesetzes, jeder überlieferten Sitte, jedes überkommenen Glaubens äußert; als positives Gegenbild dazu nur das zufällige, durch kein allgemeines Gesetz der Erkenntnis und des Willens, durch keinerlei allgemeine Grundsätze geregelte Meinen und Tun des einzelnen, seine Streit- und Überredungskunst sowie seine überzeugungs- und pietätlose Willkür, die es lediglich auf seinen individuellen Vorteil abgesehen hat; — darin faßt sich endlich doch, nach allem ernsten Anfange, die oberflächlich und einseitig, unwissenschaftlich und moralisch wie religiös gefährlich gewordene sophistische Aufklärung zusammen.

Digitized by Google

DRITTER TEIL

Die hellenische Ethik

* * *

ERSTES KAPITEL

Sokrates und die sokratischen Schulen

1. SOKRATES

Mitten unter den Sophisten erscheint Sokrates (469—399)[48*], als einer von ihnen, wie er von Aristophanes in den „Wolken" gezeichnet ist[49*], als ihr unbedingtes Gegenteil, wie ihn Platon darstellt. Die Wahrheit liegt in der Mitte.[50]

Sicher hat Sokrates mit dem individualistischen Subjektivismus der jüngeren Sophistik und dessen Folgen[51*] nicht das mindeste gemein. Er wendet sich insbesondere gegen ihre eristischen Redekünste, in denen er das Gegenteil von Sachverständigkeit und die Sucht findet, in jegliches Ding mit dem eitlen Schein der Alleskönnerei dareinzureden. Der daraus entspringende sittliche Leichtsinn, der alle Sammlung und ernsthafte Selbsterkenntnis vermissen läßt, ist ihm aufs äußerste zuwider. Den Wert der positiven, historisch gewordenen Ordnungen, zumal des „geschriebenen" Gesetzes, schätzt er ganz anders ein als die Sophistik von Hippias an: das politische Ziel ist ihm nicht die Macht des Einzelnen, sondern das Wohl des Ganzen, er „geht auf ein Wissen aus, durch welches der Staat geleitet, die Sophisten auf ein solches, mit dessen Beihilfe er beherrscht wird"[52].

Aber unberührt von dem Geiste, der in der Sophistik waltet, ist doch auch Sokrates keineswegs. In allen eristisch-rhetorischen Irrfahrten dieser Geistesrichtung wird man doch nicht umhin können, die verfehlten Auswirkungen eines Prinzipes zu entdecken, das, an sich von hohem wissenschaftlichem Werte, durch die Sophisten erstmalig zur Geltung gebracht worden ist: das Prinzip der Subjektivität, soweit es das Denken und Urteilen betrifft. Daß sie es übertrieben haben, wer wird es leugnen? Aber daß sie die Philosophie gerade in dieser Hinsicht mit mehreren fruchtbaren Gesichtspunkten beschenkt haben, ist doch ebenso unleugbar. Logische Analyse nach dem Vorbild von Zenons Dialektik; scharfe Formulierung neuer Probleme und deren Entwicklung nicht nur innerhalb der alten schuldogmatischen Ideenkreise, sondern auch darüber hinaus; Abweisung orakelmäßig abgegebener und im Tone des Weisen vorgetragener Gutachten über Natur und Sitte, Gesetz und Herkommen, Götter und Menschen; Untersuchung alles dessen unter Erörterung insbesondere der Relativität der Wahrnehmungen, der Bedingtheit des

Digitized by Google

menschlichen Urteils, der Unvollkommenheit des positiven Rechtes; — das alles finden wir zuerst bei den Sophisten, daraus spricht wissenschaftlicher Sinn, und wenn „eine später nie verloren gegangene Mehrseitigkeit der Betrachtung, eine kritische Sichtung der als Probleme aufgefaßten Lehrpunkte, eine der Würde der freien menschlichen Persönlichkeit entsprechende Prüfungstendenz statt stumpfer Autoritätsgebundenheit Blüten des sophistischen Geistes sind"[53], so hat sich ihrer auch ein Sokrates nicht zu schämen.

In der Tat ist es „eine ungeschichtliche Vorstellung, wenn man Sokrates und die Sophisten sich entgegensetzt wie die wahre und die falsche Philosophie, das Gute und das Böse, und es verdient in dieser Beziehung alle Beachtung, daß sich Sokrates selbst bei Xenophon lange nicht in den schroffen Gegensatz zu den Sophisten stellt, wie bei Platon, ja daß er ihnen auch bei diesem nicht so feindlich gegenübertritt, wie es manche Neuere darstellen"[54]: Mindestens verlaufen die Auseinandersetzungen, die er mit Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos sowie mit andern Vertretern der Sophistik ohne Zweifel gehabt hat, meist ohne Gereiztheit und Groll, und aus Platons „Theaitetos" wissen wir sogar, daß Sokrates gelegentlich Schüler von sich vorbereitungsweise zu Prodikos und „anderen weisen und gottbegnadeten Männern"[55] geschickt hat, ein Verfahren, das sich mit unbedingter Gegnerschaft gegen die Sophistik doch schwerlich reimt.

Es ist aber auch vollkommen erklärlich, daß Sokrates mit den Sophisten so manches gemein hat. Er lebt in einer Zeit mit ihnen, wo dem gesteigerten Erziehungsbedürfnis der griechischen Jugend bei den Lehrern eine Vorliebe für praktische, sich auch mit der Sittlichkeit befassende Probleme entspricht. Er ist gleich ihnen auf solche Probleme eingestellt und behandelt sie in der Hinsicht gleichartig mit ihnen, daß eine systematische Darstellung des sittlichen Verhaltens nicht in seiner Absicht liegt, sondern daß er nur seine Ansichten an den bestimmten, sich ihm eben darbietenden Fällen entwickelt und es sich an der Bearbeitung gewisser Einzelprobleme genügen läßt, ohne auf deren Zusammenhang ausdrücklich zu reflektieren. Mußte er da nicht auch inhaltlich bisweilen, z. B. in der These von der Relativität des Guten[56*], auf das Gleiche mit ihnen herauskommen? Traf er sich nicht endlich auch darin mit ihnen, daß er den Menschen und sein Tun und Lassen zum Mittelpunkt aller philosophischen Erwägung machte? Naturphilosoph ist er ja niemals gewesen[57*], sondern durchaus nur Menschheitsphilosoph.

Aber hier, an dieser vitalen Stelle, wo insbesondere das ja auch bei den Sophisten übliche „Antreiben zur Tugend (protépein pros aretén)"[58] mit in Frage kommt, hebt sich doch Sokrates ein für allemal aus ihrem Kreise heraus, und zwar so, daß wir zugleich berechtigt sind, ihn nicht, wie die Sophisten, an das Ende der Vorgeschichte, sondern an den Anfang der Geschichte der Ethik zu stellen.

Trotzdem, wie gesagt, eine systematische Darstellung des sittlichen Verhaltens durchaus nicht in seiner Absicht gelegen und er uns auch durch den Mund seiner Jünger nichts hinterlassen hat, was nur im entferntesten als

Digitized by Google

ein ethisches System gedeutet werden könnte. Denn was ihn ungeachtet dessen doch immerdar als den *Schöpfer der wissenschaftlichen Ethik* nicht nur der Griechen, sondern aller folgenden Zeit erscheinen läßt, das ist seine *Methode der ethisch-wissenschaftlichen Untersuchung*, ohne die seitdem niemand hat bestehen können, der sich ernstlich und in der Absicht, darin weiter zu gelangen, mit den dafür in Betracht kommenden Problemstellungen befaßt. Welches sind also, haben wir zunächst zu fragen, die wesentlichen Züge dieser Methode?

Der erste besteht darin, daß Sokrates nach dem bekannten Bericht des Aristoteles „das [vom einzelnen aus zur allgemeinen Begriffsbestimmung gelangende] induktive und definitorische Verfahren aufgebracht hat, welche sich beide um das Prinzip der Wissenschaft (epistéme) bewegen"[59]. Zwar ist nun „diese Stelle nicht so zu verstehen, daß Sokrates der Begründer der Philosophie des Allgemeinen gewesen sei und sich die Bedeutung dieses Allgemeinen in ihrer vollen Tragweite zu Bewußtsein gebracht und metaphysisch oder logisch-theoretisch darüber reflektiert habe, sondern nur in dem Sinne — der auch allein nach Aristoteles' Worten berechtigt ist —, daß Sokrates als erster praktisch in seinen Gesprächen das induktive und definitorische Verfahren als unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung konsequent, vor allem in ethischen Fragen, zur Anwendung brachte."[60] Aber in diesem Sinne ist er allerdings[61] auch der Urheber der „Begriffsphilosophie" gewesen, und *Induktion*, die zur *Definition* führt, ist darum der erste wesentliche Zug auch seiner ethisch-wissenschaftlichen Methode.

„Sokrates war der Meinung, daß diejenigen, welche wissen, was jedes der Dinge sei, das auch den andern darzulegen imstande seien, während anderseits diejenigen, welche dies nicht wissen, natürlicherweise sich selbst und andere täuschen. Darum wurde er nicht müde, mit seinen Freunden zu untersuchen, was jedes der Dinge sei"[62], so berichtet auch Xenophon, und er fügt hinzu: „Alle seine Begriffsbestimmungen nun durchzugehen, würde sehr schwierig sein; soviel aber will ich mitteilen, als ich für hinreichend halte, um daran die Art und Weise der Erörterung ans Licht zu setzen. Zuerst erörterte er den Begriff der Frömmigkeit etwa folgendermaßen: Sage mir, sprach er, Euthydemos, für was hältst du die Frömmigkeit? — Dieser entgegnete: Für etwas sehr Schönes, beim Zeus. — Kannst du nun sagen, was für ein Mann der Fromme ist? — Ich denke der, welcher die Götter ehrt. — Darf man aber die Götter auf jede beliebige Weise ehren? — Nein, sondern es gibt Gesetze, nach denen man das tun muß. — Wer also diese Gesetze weiß, der möchte auch wissen, wie man die Götter ehren muß? — So denk' ich. — Und wer nun weiß, wie man die Götter ehren muß, glaubt der, daß er es auf keine andere Weise tun dürfe, als wie er's weiß? — Gewiß! — Ehrt aber einer die Götter anders, als wie er glaubt, daß er muß? — Ich glaube nicht. — Wer also weiß, was in Bezug auf die Götter gesetzlich ist, der dürfte die Götter wohl gesetzlich ehren? — Allerdings. — Also wer sie gesetzlich ehrt, ehrt sie, wie er muß? — Wie sollte er nicht? — Wer sie

Digitized by Google

aber ehrt, wie er muß, der ist fromm? — Allerdings. — So würden wir also den Frommen als denjenigen, welcher das Gesetzliche in Bezug auf die Götter weiß, richtig bestimmt haben? — Ich wenigstens bin der Ansicht"; — das Beispiel genügt schon, um zu zeigen, wie Sokrates aus dem Falle dessen, der die Götter schlechthin ehrt, und aus dem Falle dessen, der weiß, wie man sie ehren muß, den Begriff des Frommen so ableitet, daß zugleich (was übrigens keineswegs der tiefste Sinn des sokratischen „Begriffs" ist[63*]) die Definition mittelst nächster Gattung (genus proximum) und Artmerkmal (differentia specifica) herauskommt.

Außerdem aber ist es auch ein treffliches Beispiel dafür, wie Sokrates in der *Unterredung* (diálogos) gemeinsam mit seinen Unterrednern das begriffliche Wissen von der Tugend und anderen ethischen Dingen wie überhaupt das begriffliche Wissen herausarbeitet[64*], indem er dabei mit ihnen den spezifisch sokratischen *Weg vom Bewußtsein des Nichtwissens zum Wissen* geht.

Um diesen aber durchaus kennen zu lernen, müssen wir vorerst fragen: Wo liegt das Bewußtsein des Nichtwissens, jene Selbstkenntnis, die allein zur Belehrung und damit zum Wissen führen kann: bei Sokrates, oder soll es etwa nur bei dem durch ihn zu Belehrenden geweckt werden? Zunächst, wenn man sich an gewisse Äußerungen von Sokrates selbst hält, scheint es, als ob durchaus das erstere zuträfe. Sokrates erklärt auf das bestimmteste: „Ich bin mir bewußt, weder im großen noch im kleinen irgendwie weise (sophós) zu sein"[65], und nur darin glaubt er den andern gegenüber „weiser (sophóteros)" zu sein, daß jene „meinen etwas zu wissen und doch nichts wissen", er aber „freilich auch nichts wisse, es sich aber auch nicht einbilde"[66]. Ja er sagt sogar: „Ich selbst bin unfruchtbar an Weisheit"[67], und findet: „mit dem Vorwurf, den schon viele mir gemacht haben, daß ich nämlich zwar die andern frage, selbst aber keinerlei Antwort gebe, weil ich über keine Weisheit gebiete, hat es seine volle Richtigkeit". Aber daneben steht doch: „Ich nun, Antiphon, wie irgend ein andrer an einem guten Pferde oder an einem Hunde oder Vogel seine Freude hat, habe ebenso selbst auch und noch mehr meine Freude an guten Freunden, und wenn ich etwas Gutes weiß, so lehre ich sie es und mache sie mit andern bekannt, von denen ich glaube, daß sie von ihnen in Bezug auf die Tugend irgend gefördert werden können."[68] Sokrates erkennt sich also doch einiges Wissen zu, hält dieses für mitteilbar und derlei Belehrung sogar, wie aus anderen Stellen[69] hervorgeht, für notwendig; wie vereinigt sich dies mit seinem sonst behaupteten Nichtwissen?

Wir werden aus dieser Schwierigkeit kaum einen andern Ausweg finden als diesen[70]: Was Sokrates mit seinem Nichtwissen meint, ist nichts Absolutes, sondern etwas Relatives. Gemessen an der Unendlichkeit, also, mit Platon zu reden, an der Idee des noch zu erarbeitenden begrifflichen Wissens, muß er sich freilich als dauernd unwissend vorkommen. In dieser Hinsicht bleibt also sein Satz „ich weiß, daß ich nichts weiß"[71*] aufrecht. Aber eini-

Digitized by Google

ges von diesem Wissen hat sich Sokrates doch schon erarbeitet, und mittelst dessen und seiner Methode der Wissenserarbeitung kann er sich und andern weiterhelfen. Lernen und Lehren in einer ganz andern als der sich des begrifflichen Wissens nicht bedienenden Weise wird dadurch möglich.

Vor allem aber bedarf es dazu — und dadurch kommt auch das Gegenbild des sokratischen Nichtwissens zu seinem Rechte — auch auf seiten des durch Sokrates zu Belehrenden des Bewußtseins, daß er, gemessen an der Idee des noch zu erarbeitenden begrifflichen Wissens, nichts weiß. Und dieses Bewußtsein zustande zu bringen, dienen zwei weitere mit der Induktion Hand in Hand gehende Elemente seiner begriffsentwickelnden Methode, das maieutisch-elenktische Verfahren und die sich damit in der Regel verbindende sokratische Ironie.

Zuerst also das *maieutisch-elenktische Verfahren*. „Mit meiner Entbindungskunst (téchne tes maiéuseos)", sagt Sokrates an einer hauptsächlich davon handelnden Stelle bei Platon, „steht es im übrigen so wie bei den Hebammen (máiai); der Unterschied aber ist der, daß meine Kunst[72*] Männer, nicht Weiber entbindet, und daß es die Seelen der Männer sind, auf deren Geburtswehen sie ihr Augenmerk richtet, nicht ihre Leiber. Der wichtigste Teil aber meiner Kunst ist die Fähigkeit, auf jede Weise zu prüfen (basanízein), ob der Geist des Jünglings eine Schein- und Lügengeburt zutage bringt, oder etwas Echtes und Wahres."[73] Basanízein, exetázein, episkopéin, alle diese hier und an sinnverwandten Stellen[74] vorkommenden Ausdrücke haben mit elénchein[75*] die Bedeutung „ausforschen, prüfen, untersuchen" gemein; nur tritt bei diesem noch das Moment des „Widerlegens" bzw. „(der Unwissenheit oder eines sonstigen Fehlers) Überführens" hinzu, und darum ist es besonders geeignet, zur Kennzeichnung des sokratisch-maieutischen Verfahrens zu dienen.

Denn das ist es ja gerade, worauf es Sokrates bei diesem Verfahren vorzüglich ankommt: seinen Mitunterredner durch geschickt gestellte Fragen zur Ausbreitung seines Bewußtseins vor ihm zu veranlassen, durch fragende Zergliederung der dabei zutage kommenden Vorstellungen den darin verborgenen, bisher unbewußt gebliebenen Gedanken herauszuheben, und dabei — in der Regel — diesen Mitunterredner auch seines bisherigen Scheinwissens d. h. Nichtwissens zu überführen, um ihm den Weg zum wahren Wissen zu zeigen: Daß damit aber bei Sokrates — wiederum in der Regel — eine gewisse *Ironie* verbunden sein muß, leuchtet ein. Natürlich bewahrt nämlich die Frage auch bei ihm ihren allgemeinen Charakter, daß sie den Wunsch ausdrückt, sich von dem Mitunterredner über etwas, das man nicht weiß, belehren zu lassen, und dies um so mehr, als ja Sokrates prinzipiell erklärt, von seinem Nichtwissen überzeugt zu sein. Aber da er anderseits die ihm zuteil werdenden Antworten zunächst nur dazu benutzt, um die in ihnen enthaltenen Unklarheiten und Widersprüche aufzuspüren, und es daran in Ermangelung bereits erlangter begrifflicher Klarheit kaum jemals fehlt, bringt dies Verfahren in der Regel nicht sowohl die Unwissenheit des Sokrates als

Digitized by Google

vielmehr die seines Mitunterredners an den Tag, und es gewinnt den Anschein, als hätte er sich — ironisch — nur unwissend gestellt und sich Belehrung erbeten, bloß um dem andern seine Unwissenheit nachweisen zu können.

„In Wahrheit verhält es sich aber doch anders. Wir dürfen nämlich unter der sokratischen Ironie zwar nicht bloß eine Manier der Konversation, aber noch weniger jene spottende Herablassung und gemachte Unbefangenheit verstehen, die den andern nur darum aufs Eis führt, um sich an seinem Falle zu belustigen, oder jene absolute Subjektivität und jene Vernichtung aller allgemeinen Wahrheit, die in der romantischen Schule eine Zeitlang mit diesem Namen bezeichnet worden ist. Ihr eigentliches Wesen besteht vielmehr darin, daß Sokrates, keines eigenen [abschließenden] positiven Wissens sich bewußt und vom Bedürfnis des Wissens getrieben, sich an andere wendet, um von ihnen zu lernen, was sie wissen, daß aber unter dem Versuche, dies auszumitteln, auch ihnen ihr vermeintliches Wissen in der dialektischen Analyse ihrer Vorstellungen zerrinnt. Diese Ironie ist mithin im allgemeinen das dialektische oder kritische Moment des sokratischen Verfahrens, das aber hier wegen der vorausgesetzten eigenen Unwissenheit dessen, der die Dialektik ausübt, jene eigentümliche Gestalt annimmt."[76]

Dialektik nämlich, d. h. ursprünglich „Unterredungskunst (dialektiké téchne)"[77], Kunst der Wahrheitsermittelung durch wohlgestellte Fragen und passende Antworten zu sein, ist der letzte und, was ihre sittliche Auswirkung betrifft, unzweifelhaft wichtigste Zug der sokratisch-ethischen Methode. Denn daraus, daß sie dies ist, offenbart sich uns endlich auch der wahre Charakter von *Lehren und Lernen* im sokratischen Kreise. Es ist keine Rede davon, daß Sokrates denen, von welchen er sagt: „wenn ich etwas Gutes weiß, so lehre ich sie es"[78a], jemals im Sinne eines Lehrers gegenübergestanden hätte, der meint, fertiges Wissen einfach auf seine Schüler übertragen zu können. Das bedeutet es, wenn er sagt: „Ich war niemals jemandes Lehrer"[79], und auch Platon und Xenophon sprechen niemals von Schülern des Sokrates, sondern von seinen Anhängern, Gefährten, Freunden, Kameraden, Vertrauten, und nennen den wissenschaftlichen Verkehr, den er mit ihnen gepflogen, ein „gemeinsames Beraten"[80], ein *„gemeinsames Forschen*[81]. Denn in der Tat: Nachdem Sokrates durch Selbstprüfung gelernt hat, daß er selbst nicht im Besitze des begrifflichen Wissens sei, muß er versuchen, durch eine Vergleichung seiner Vorstellungen mit denen anderer, durch einen gegenseitigen Gedankenaustausch die Begriffe herauszuarbeiten: indem er „lehrt", lernt er auch von den andern, und indem diese von ihm lernen, belehren sie ihn. Daher auch endlich zwischen ihnen, den gemeinsam Forschenden, jener *philosophische Eros*, der freilich seine volle Bedeutung erst bei Platon erlangt, seinen Ursprung aber unzweifelhaft im sokratischen Kreise hat: Eine höchste Vergeistigung der griechischen Knabenliebe, fern von aller Sinnlichkeit, da es Sokrates „nicht auf solche, welche von Natur mit Körperschönheit, sondern nur auf solche absah, welche mit edlen Anlagen des Geistes ausgerüstet waren"[82], ist er nach Sokrates[83a] das Be-

Digitized by Google

mühen, sich gegenseitig auf dem Wege zur Weisheit und Tugend zu fördern, und also „nichts anderes als die wahre Freundschaft, deren Wesen im gemeinsamen Streben nach geistiger und sittlicher Vervollkommnung beruht"[84].

Oder vielmehr — womit wir endlich von der sokratischen Methode zu dem von Sokrates selbst mittelst ihrer Erarbeiteten gelangen —: diese beiderlei Bestrebungen sind im Grunde nur eine.

„Die Tugend ist ein Wissen", das ist das erste Ergebnis, und es ist zugleich der erste Grundsatz der sokratischen Ethik. Er steht nirgends genau so in unseren Quellen, kann aber unzweifelhaft aus der Zusammenstellung gewisser aristotelischer und xenophontischer Stellen[85*] erschlossen werden, und ebenso unzweifelhaft ist sein Sinn: Wo ein klarer Begriff vom sittlich Geforderten vorhanden ist (wo z. B. die Frömmigkeit so gewußt wird, daß sie das Wissen um das Gesetzliche in Bezug auf die Götter sei), da ist der Mensch auch nicht nur imstande, demgemäß zu handeln, (also z. B. sich gesetzlich mit Bezug auf die Götter zu verhalten), sondern er kann gar nicht umhin, demgemäß zu handeln. Dessen ist nicht nur Platon Zeuge[86*], sondern auch der zweite Grundsatz der sokratischen Ethik: *„Niemand tut absichtlich* (hekón) *das Böse"*[87].

Auch damit wird ja nämlich nur gesagt, daß, wenn jemand unrecht tut, er im Irrtum, ein Opfer seiner Unwissenheit sein müsse, denn daß jemand das Böse zu vollbringen trachte, obgleich er weiß, daß es böse ist, das sei undenkbar. Und zwar, weil, wie Sokrates meint, einer der dies täte, sich den Weg zum Ziel alles menschlichen Strebens, der Glückseligkeit (eudaimonía)[88] versperren würde. Denn, so argumentiert er[89], jedermann weiß, daß das Böse allen, denen es zuteil wird, Schaden bringt, sie elend und unglücklich macht; wenn also jemand das Böse begehrt, so tut er es in der Meinung, es sei für ihn etwas Gutes, sein Lebensglück werde dadurch gefördert, und seine böse Tat ist darum lediglich ein Kind seines Irrtums.

Sittliche Einsicht (phrónesis)[90*] hat also nach Sokrates das gute Handeln unmittelbar zur Folge. Was heißt es aber dann, wenn er sagt: „Wer absichtlich (hekón) Böses tut, ist besser, als wer es unabsichtlich (ákon) tut"[91*]? Das wird klar, sobald man den Zusatz berücksichtigt: „falls es überhaupt einen solchen absichtlich Böses Tuenden gibt", was Sokrates zufolge seiner Grundthese von der unbedingt das Gute wirkenden sittlichen Einsicht natürlich verneinen muß. Worauf er mit jenem Satze hinaus will, ist nur dies: Wer unabsichtlich, d. h. ohne das Gute zu kennen, das Böse tut, der ist noch nicht einmal an der Schwelle der Sittlichkeit. Wer aber, wäre dies überhaupt möglich, mit Absicht das Böse täte, dem wäre doch das sittliche Ideal, das Gute, bekannt; er würde ihm nur vorübergehend untreu[92]. Und darauf kommt es also vor allem an: Die sittliche Einsicht ist *das für die Sittlichkeit Unumgängliche;* zu ihr, in der *das Wesen der Tugend* besteht, muß darum unbedingt angetrieben werden, wo sie etwa noch nicht vorhanden ist, und da dies wiederum durch *das* sokratische *maieutisch-elenktische Ver-*

Digitized by Google

fahren geschieht, so *nimmt* dieses immer zugleich *sittlich-protreptischen*[93*] *Charakter an.* Wie ja auch die *Tugend,* und zwar eben weil sie in sittlicher Einsicht besteht, bei Sokrates — dies kann nicht scharf genug betont werden — selbst stets sittlich-protreptischen Charakter an sich trägt: sie ist nicht etwa bloß theoretisches[94*], sondern in jedem Falle auch *praktisches,* sich im Tun des Guten auswirkendes *Wissen:* „ein", nicht „das" Wissen.

Daß sie dies ist, wird vollends klar, wenn wir uns zu vergegenwärtigen suchen, wie denn nach Sokrates dies *Sichauswirken der tugendhaften Einsicht* im Tun des Guten insbesondere vor sich geht. Denn was ist doch das Erste, was hierbei in Betracht kommt? Nicht ohne weiteres, das weiß Sokrates sehr wohl, setzt sich das Gute im menschlichen Leben durch. Irrationale Kräfte sind da am Werke: Triebe, Leidenschaften erheben sich dagegen, Lust und Unlust, Liebe, Furcht und was dergleichen mehr ist. Aber ist gegen sie alle nicht die Einsicht wirksam, nicht sowohl, um sie zu ertöten, als vielmehr, um sie zu beherrschen und sie, die blinden, auf den richtigen Weg zu leiten? Ist es darum nicht verkehrt, wenn einer sagt, er könne seinen Lüsten nicht widerstehen und tue deshalb das Bessere nicht, obschon er es erkenne[95]? Hat er dann etwa schon die richtige Einsicht? Offenbar nicht, denn hätte er sie, nun — dann könnte er eben nicht mehr den rechten Weg verfehlen. Dann würde er, weit entfernt davon, „das Bessere zu sehen und zu billigen, dem Schlechteren aber zu folgen"[96] oder „das Gute, das er will, nicht zu tun, sondern das Böse, das er nicht will"[97], — er würde eben durch seine Einsicht diesen Lüsten gebieten, und Einsicht in der Form der „*Selbstbeherrschung* (enkráteia), der Grundlage aller Tugend"[98], würde ohne weiteres in die Erscheinung treten.

Die Selbstbeherrschung aber, die sonst auch sophrosyne d. h. *Besonnenheit* genannt und als solche von Sokrates mit der *Weisheit* (sophía) gleichgesetzt wird[99*], gilt sie darum nicht mit Recht als die „Grundlage aller Tugend"? Da sich doch jede einzelne Tugend, mag sie nun bezeichnet werden wie sie will, immer wieder nur als eine Art Wissen darstellt: die *Tapferkeit* als die Kenntnis des im Kriege wie sonst Gefährlichen und Ungefährlichen[1], die *Frömmigkeit* als die Kenntnis des den Göttern gegenüber Gesetzmäßigen[2*], die *Gerechtigkeit* als die des sich den Mitmenschen gegenüber Gebührenden[3], *usw.*? Ist es denn nicht so, daß es in Wahrheit *nur eine Tugend* gibt, eben die *Einsicht* (phrónesis), mit der sie alle im letzten Grunde identisch sind[4*]?

Was bedeutet dies aber weiterhin, da ja zugleich diese Einsicht vor allem Beherrschung der Triebe und Leidenschaften ist? Nichts anderes als was Sokrates zwar noch[5] kaum *Autarkie* (autárkeia) d. i. *sittliche Selbstgenügsamkeit* nennt, aber doch meint, wenn er sich dahin äußert, daß „die Einsicht ausreichend (hikané) ist, dem Menschen zum Rechten zu helfen"[6*]. Denn, so meint er weiter[7], „in den Gütern, in denen man herkömmlicherweise das Glück zu suchen pflegt, ist ein wirkliches Glück nicht zu finden. Wer an sie sein Herz hängt, wird abhängig von fremden Mächten — von der Ge-

Digitized by Google

sellschaft, die über viele dieser Güter, über soziale Ehre, Macht und dergl. zu verfügen hat, vom Schicksal, in dessen Hand sein ganzes Wohlergehen liegt, und nicht zuletzt von seinen eigenen Bedürfnissen, von deren Befriedigung sein Glück bedingt ist. Ein solcher Mensch verliert sich selbst, er macht sein Bestes zum Spielball fremder Gewalten und muß schon darum elend werden. Solange jene Güter auch nur Einfluß haben auf das Menschenglück, ist es mit diesem schlecht bestellt. Der Weg zum Heil kann also nur die *Befreiung* von diesen Abhängigkeiten sein"[8], und — diesen Weg geht man eben mit der sittlichen Einsicht und nur mit ihr.

Wie ist es denn nämlich zuletzt, wenn man sich dieses Auskunftsmittels bedient? Ist es dann nicht so, daß „man nicht noch irgend etwas anderes bedarf, sondern sein vollstes Genügen hat"[9]? Da doch „wer im Besitze der Einsicht ist, gar nicht noch des Glückes (eutychía [im Sinne des ihm von außen Zufallenden[10]]) bedarf"[11]? Indem er dann überhaupt „nicht imstande ist, je fehlzugreifen, sondern notwendig den rechten Weg einschlagen und seinen Zweck erreichen muß", sich also jederzeit selbst das zu verschaffen vermag, was man Dauerglück oder *Glückseligkeit* (eudaimonía) nennt, und was auch nach Sokrates[12*] das Ziel alles menschlichen Strebens ist?

Aber widerspricht dies nicht dem, daß er anderseits „das Gute" schlechthin als das bestimmt, „dem jede Seele nachstrebt und weswegen sie alles tut"[13]? Keineswegs. „Denn gewiß kommt es dem besonnenen (sóphron) Manne nicht zu, zu verfolgen oder zu fliehen, was sich nicht ziemt, sondern die Unternehmungen, Menschen, Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten, die er soll (déi), zu meiden oder ihnen nachzustreben, und da geduldig auszuharren, wo er soll; so daß es unumgänglich notwendig ist, daß der Besonnene, der, wie nachgewiesen, gerecht, tapfer und fromm ist, ein vollkommen guter (agathós) Mann sei, daß der Gute aber, was er tut, auf eine gedeihliche und schöne Weise (eu kai kalós) tue, und derjenige, der ein gedeihliches Leben führt, in jeder Hinsicht glückselig (eudáimon) sei, der Schlechte aber, ein ungedeihliches Leben Führende (kakós prátton) elend."[14] Hier *fallen* also *Gutsein und Glückseligsein* vollkommen *zusammen*, und es fragt sich, da *das Gute* außerdem offensichtlich mit der Besonnenheit oder *Einsicht* gleichgesetzt wird, nur noch, woher denn das *Sollen* stammen muß, damit sich zwischen ihm und der von Sokrates geforderten Autarkie kein Widerspruch ergebe.

Das kann natürlich nur der Fall sein, wenn objektive Mächte wie die Gottheit oder die menschliche Gesellschaft keine sittliche Gebotsgewalt dem einzelnen gegenüber besitzen, sondern jede Form sittlicher Heteronomie oder Fremdgesetzgebung durch die sittliche *Autonomie* oder Selbstgesetzgebung ersetzt ist. In der Tat steht Sokrates durchaus auf diesem Standpunkte. Eine *subjektive Norm der Sittlichkeit* ist es durchaus nur, die er anerkennt, und diese Norm ist, kurz gesagt, wiederum *die Einsicht*. Sie muß sich, wie wir wissen, nach Sokrates jeder einzelne, obzwar in Gemeinschaft mit

Digitized by Google

andern, selbst erarbeiten, und hat er sie, dann ist sie ihm auch *das einzige Gesetz*, vermöge dessen er weiß, was er zu tun hat: „Die Tugend ist ein Wissen", ist Einsicht, und ihr zufolge „tut niemand absichtlich das Böse".

Autonom, autark und ganz auf die Einsicht aufgebaut ist also die Sittlichkeit nach Sokrates, und damit haben wir auch die Elemente in der Hand, um zu beurteilen, ob und inwiefern er sie, wie behauptet worden ist, außer eudämonistisch und subjektivistisch etwa auch oder sogar nur hedonistisch bzw. utilitaristisch und individualistisch aufgefaßt habe.

Was nun das Erste betrifft, so wird man ihm Hedonismus, sobald man nur bei dem strengen Begriff dieser sittlichen Denkweise bleibt, daß nämlich nach ihr die Lust (hedoné) das höchste Gut sei, keinesfalls zuschreiben dürfen[15]. Denn mit „Lust" ist da die Sinnenlust gemeint, und wenn der Hedoniker nur das für wahrhaft gut und nützlich hält, was angenehm (hedys) ist, d. h. sinnliche Lust bereitet, so ist davon Sokrates so weit als möglich entfernt. Nichts weist darauf hin, daß er, wo von ihm „angenehm" und „gut (agathós)" gleichgesetzt werden[16], hedy in jenem engen, übrigens auch[17] die Erregungen des Ehrgeizes und Machtkitzels umfassenden Sinne meint; sondern er unterscheidet dies „Angenehme" sonst[18] sehr wohl vom „Guten" und läßt auch im Zusammenhange jener Stelle keinen Zweifel darüber, daß „nichts über die Erkenntnis (epistéme) geht, diese vielmehr stets, wo sie sich befindet, über Lust und alles andere den Sieg davonträgt"[19]; und da epistéme da offenbar den Sinn von phrónesis hat, so erscheint auch hier wieder die Einsicht als das höchste Gut: Sokrates ist nicht Hedonist. „Ein Mann, der die Unenthaltsamkeit d. h. das Übergewicht der irrationalen Kräfte, der Leidenschaften und Begierden, über die vernünftige Einsicht überhaupt nicht anerkennt[20*], der jeden moralischen Fehltritt auf die Unklarheit des Denkens zurückführt, kann nicht die sinnliche Lust, mag es die augenblickliche oder die dauernde sein, als das höchste Ziel alles Strebens ansehen, kann nicht dem Hedonismus huldigen."[21]

Nicht so ohne weiteres läßt sich die Ansicht abweisen, daß die sokratische Ethik mindestens einen Einschlag von *Utilitarismus* zeige. „Utilitarier ist, wer die sittlichen Grundsätze aus dem Erfolg der Handlungen ableitet und die nützlichen als sittlich gut, die schädlichen als sittlich schlecht und verwerflich hinstellt. Bei dieser Betrachtungsweise hat das Gute [natürlich] nur einen relativen Wert; dieselbe Handlung kann zugleich gut und schlecht sein, je nach dem Zwecke, dem sie dient"[22], und tatsächlich kennen wir ja[23*] von Sokrates die Äußerung: „Möchtest du behaupten, daß etwas andres gut sei als das Nützliche (ophélimon)? — Ich nicht. — So ist also das Nützliche gut (agathón) für den, welchem es gerade nützlich ist? — So scheint es mir."

Es ist nicht die einzige dahin gehende Äußerung bei Sokrates. „Gewiß sind wir durch die Tugend gut? — Ja. — Wenn aber gut, auch nützlich, denn alles Gute ist nützlich. Nicht? — Ja. — Gewiß ist auch die Tugend etwas Nützliches? — Das folgt notwendig aus dem Zugestandenen"[24], so

Digitized by Google

heißt es im „Menon", und der ganze Beweis für den Satz „die Tugend ist ein Wissen" geht dort von dieser Voraussetzung aus. Im „Laches" wird bei der Begriffsbestimmung der Tapferkeit hervorgehoben, daß diese nicht etwas Schädliches und Nachteiliges sein könne[25]. Im „Charmides" nehmen alle Versuche, den Begriff der Besonnenheit zu bestimmen, davon ihren Ausgang, daß die Tugend für die Haus- und Staatsverwaltung nützlich sein müsse, und diese Forderung treibt von einer Definition zur andern[26]; usw.[27].

Aber worauf führt doch all dies wieder hinaus? Wahrhaft Nützliches kann doch nur geschaffen werden mittelst der Einsicht, und diese zu erwerben gilt es also vor allem. Hat man sie aber wenigstens in der Gestalt, daß man sich seines Nichtwissens im sokratischen Sinne bewußt ist, so kann auch das Fortschreiten darin, die stetige *sittliche Vervollkommnung durch* fortwährendes *Schaffen von Nützlichem* nicht fehlen: Die Einsicht ist ja nicht etwa bloß theoretisches, sondern in jedem Falle auch praktisches, sich im Tun des Guten d. h. Nützlichen auswirkendes Wissen. Sie erscheint also hier zuletzt doch als das, was nicht durch den Nutzen geregelt wird, sondern im Gegenteil selbst den Nutzen regelt; der Nutzen ist ein Ast am Baume der Einsicht, nicht der Baum selbst; sie bringt den Nutzen oder das Nützliche hervor, nicht umgekehrt der Nutzen oder das Nützliche sie.

Wozu ist sie also — in diesem, den landläufigen Utilitarismus freilich ausschließenden Sinne — nützlich oder „gut"?

Zunächst, möchte man, wiederum im Sinne dieses höheren Utilitarismus, sagen, dazu, daß sie die *individuelle Glückseligkeit* schafft. Und Sokrates ist auch dieser Meinung, da er sie als „das unbestrittenste Gut"[28] bezeichnet. Was ist nun aber, so haben wir weiter zu fragen, ihr *Inhalt*?

Daß sie das unbestrittenste Gut ist nur „insofern man sie nicht aus bestrittenen Gütern zusammensetzt", fügt Sokrates gleich selbst hinzu, und er läßt auch keinen Zweifel darüber, was er unter diesen bestrittenen Gütern versteht: „Schönheit, Stärke, Reichtum, Ruhm oder auch sonst etwas dergleichen", er weist also den hedonistischen Inhalt für die Glückseligkeit entschieden ab. Dagegen sagt er ebenso klar und deutlich: „Das beste Leben, glaube ich, führen alle die, welche mit allen Kräften dahin streben, möglichst gute Menschen zu werden, das angenehmste diejenigen, welche sich dessen am meisten bewußt sind, daß sie besser werden"[29], und: „keine Freude läßt sich mit der vergleichen, die aus dem Bewußtsein quillt, selbst besser zu werden"[30]. Also *geistige Selbstvervollkommnung* als Inhalt der individuellen Glückseligkeit, und, da dies nicht ohne die Ausbildung der „Weisheit, des größten Gutes"[31] und Inbegriffs aller Tugenden[32] geschehen kann, wiederum nichts als *unablässig fortschreitende sittlich-praktische Einsicht* (phrónesis): Die *„Sorge um die Seele"*[33] gilt es, und zwar weil diese, „in der allein die Einsicht sich bildet"[34], dem Menschen als das mit den herrlichsten Vorzügen Begabte von der Gottheit eingepflanzt ist"[35], indem sie doch, eben durch die Einsicht, „wenn irgend etwas von den menschlichen Dingen, am Göttlichen teil hat"[36].

Digitized by Google

Ist man aber darum befugt, von einem „sittlichen Individualismus“[37] des Sokrates zu sprechen, sobald man nur abermals den Begriff des Individualismus streng faßt und als eine seiner Hauptformen die absolute Ausnutzung des einen Individuums durch das andere erkennt[38*]? Man dürfte es, wenn nicht die Stelle: „keine Freude läßt sich mit der vergleichen, die aus dem Bewußtsein quillt, selbst besser zu werden“ von dem Nachsatz gefolgt wäre: „und seine Freunde besser zu machen“[39]. Das ist aber doch wohl das gerade Gegenteil von solchem Individualismus, und für die wirkliche Anschauung des Sokrates bietet sich darum auch nicht dieser Ausdruck, sondern vielmehr „*Personalismus*“ in dem Sinne dar, daß damit harmonische Einheit der Rücksicht auf sich selbst und der Rücksicht auf die andern als sittliches Prinzip gemeint ist[40*]. In der Tat wollen auch, die Sokrates als „Individualisten“ hinstellen, ihm keineswegs jene individualistische Überzeugung zuschreiben, meinen ihn vielmehr als Personalisten, reden davon, daß „sein Interesse sich der Einzelpersönlichkeit zuwendet“[41], sagen, er „lege ungewöhnlich großes Gewicht auf das soziale Interesse“[42], und insofern sind wir mit ihnen natürlich vollkommen einig. Aber es trägt selbstverständlich keineswegs zur Klarheit der Begriffe bei, wenn man einen, dessen Freude auch darin besteht, „seine Freunde besser zu machen“, trotzdem einen Individualisten nennt, und wir wollen diesen Ausdruck darum, wo von Sokrates die Rede ist, doch durchaus vermeiden.

Es versteht sich, daß dadurch der Gebrauch von „Individuum“ bezw. „individual“ und „individuell“ keineswegs ausgeschlossen ist: „Individuum“ ist nicht gleich „Individualist (d. h. Vertreter des Individualismus)“, sondern bedeutet einfach „einzelner“; „individual“ und „individuell“ sind nicht gleich „individualistisch“, sondern heißen „auf den einzelnen bezüglich“ bezw. „vom einzelnen ausgehend“ oder „dem einzelnen eigentümlich“.

Was Sokrates will, wird gerade dadurch, daß wir ihn nicht einen „Individualisten“ nennen, erst richtig klar. Daß es ihm zunächst um die geistige Vervollkommnung, und das ist für ihn die sittliche Ausbildung, der eigenen Seele zu tun sei, ist unzweifelhaft. Aber daß „für ihn nicht das Wohl und das Gedeihen des Staats oder der Gesellschaft der Endzweck menschlichen Handelns ist, sondern die persönliche Vollkommenheit des Individuums“[43], wird nur insoweit zuzugeben sein, als nach Sokrates jenes nicht ohne diese zu erreichen ist. Nicht ein — nirgends von vornherein vorhandenes — vollkommenes Menschheitsganze bedingt vollkommene Individuen, sondern umgekehrt nur diese bedingen jenes. Aber damit sie es können, müssen sie zuvor allerdings Persönlichkeiten, d. h. sowohl sozial, für andere, als auch individual, für sich selbst, interessiert sein, und auf beides, die sozialethische ebensowohl wie die individualethische Aufgabe, läuft mithin der Personalismus hinaus.

Es unterliegt abermals keinem Zweifel: Die ethische Methode des Mannes, der, „wenn er etwas Gutes weiß, es seine Freunde lehrt und sie mit andern bekannt macht, von denen er glaubt, daß sie von ihnen in Bezug auf die Tugend irgend gefördert werden können“[44*], weist mit ihrem Grund-

Digitized by Google

satze der gemeinsamen Erarbeitung von Einsicht unmittelbar auf eine solche Doppelauffassung der ethischen Aufgabe hin; und wir werden, nachdem wir, nur unter vorläufigem Absehen von den damit zusammenhängenden religiösen Problemen, bisher vorwiegend auf ihre individualethische Seite eingegangen sind, nunmehr auch der *Sozialethik* des Sokrates unsere besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben; wobei sich übrigens auch noch einiges (vor allem das jene religiösen Probleme betreffende) Ergänzende bezüglich seiner Individualethik ergeben wird.

Was dabei zunächst das freie, nicht durch Einrichtungen gebundene Verhältnis der einzelnen zueinander angeht, so schätzt Sokrates, wie sich schon aus dem früher[45*] über den philosophischen Eros Gesagten ermessen läßt, die *Freundschaft* aufs höchste ein. „Von Natur haben die Menschen einerseits Hang zur Freundschaft; denn sie bedürfen einander, haben Mitleid miteinander, nützen einander durch gegenseitigen Beistand und in Erkenntnis dessen sind sie einander dankbar; anderseits haben sie Hang zur Feindschaft; denn dieselben Dinge für schön und angenehm haltend, kämpfen sie um dieselben, und in ihrer Meinung verschieden treten sie einander entgegen. Zur Feindschaft führen aber auch Streit und Zorn, zum Groll die Habsucht, zum Haß der Neid. Aber dennoch dringt durch dieses alles die Freundschaft hindurch und schlingt um die Edlen und Guten ihre Bande; denn um der Tugend willen ziehen sie es vor, sonder Krieg das Mäßige zu besitzen, als durch Krieg alles in ihre Gewalt zu bekommen, auch können sie Hunger und Durst ertragend ohne Beschwer Trank und Speise miteinander genießen und obschon sie an dem Liebesgenusse der Schönen sich erfreuen, sich beherrschen, um diejenigen nicht zu kränken, welche zu kränken es sich nicht ziemt. Sie können ferner auch Geld nicht nur, fern von Übervorteilung, auf gesetzliche Weise gemeinschaftlich miteinander haben, sondern auch damit einander beistehen; können auch den Streit nicht nur ohne Kränkung, sondern auch auf eine einander vorteilhafte Weise beilegen und den Zorn hindern, so weit vorzuschreiten, daß dann die Reue einträte; den Neid aber schaffen sie gänzlich beiseite, indem sie ihre eigenen Güter ihren Freunden zu eigen geben, die der Freunde aber für ihre eigenen ansehen. Wie sollte es also nicht natürlich sein, daß die Edlen und Guten auch die Staatsämter nicht nur ohne einander zu schaden, sondern sogar zu ihrem gegenseitigen Nutzen gemeinschaftlich verwalten? Denn diejenigen, welche in den Staaten deswegen nach Ehren und Ämtern verlangen, damit es ihnen freisteht, Gelder zu veruntreuen, gegen Menschen Gewalt zu brauchen und sich dem Wohlleben zu ergeben, dürften ungerecht, schlecht und unfähig sein, mit einem andern einhellig zu leben. Wenn aber einer, der im Staate zu Ehren gelangen will, damit er nicht nur selbst kein Unrecht erleide, sondern auch seinen Freunden in ihren Rechten beistehen könne, nachdem er ein Amt erhalten, sich um den Staat ein Verdienst zu erwerben sucht, warum sollte ein solcher mit einem andern, der ebenso ist, nicht zusammenstimmen können?“[46]; — wir brauchen den Gedankengang nicht weiter zu verfolgen.

Digitized by Google

um zu begreifen, daß Sokrates, der sich damit an Kritobulos wendet, diesen fernerhin auffordert: „Also guten Mutes, Kritobulos! Suche ein braver Mann zu werden, und wenn du es geworden, beginne die Edlen und Guten zu erjagen“[47], und sich ihm erbietet: „Vielleicht aber könnte auch ich dir etwas behilflich sein beim Erjagen der Edlen und Guten, weil ich mich auf die Liebe (éros) verstehe.“ Denn auf jene freundschaftliche Liebe, deren Begriff er[48] in der Herrschaft über die sinnlichen Lüste, in der Zuverlässigkeit, der Umgänglichkeit, dem Eifer in der Erwiderung von Wohltaten[49], kurz aller Art Hilfsbereitschaft, deren Grundlage er in der Wahrhaftigkeit und Tüchtigkeit in allem Guten[50], deren Zweck er in der gegenseitigen geistig-sittlichen Förderung, in dem gemeinsamen Streben nach geistiger und sittlicher Vervollkommnung erblickt, — auf eine solche freundschaftliche Liebe versteht er sich allerdings.

Und so strahlt denn auch dies alles mit in das hinein, was er anläßlich der ersten nicht mehr freien, sondern an gewisse Einrichtungen gebundenen menschlichen Gemeinschaftsform, der *Familie*, in ethischer Hinsicht zu sagen hat. Zwar für die Ehe an sich, soweit sie nur das Verhältnis des zu ihr verbundenen Paares, des Mannes und der Frau betrifft, hat er anscheinend keine nach unsern Begriffen höhere Schätzung. Denn er betrachtet sie in dieser Beziehung zunächst gewiß nur als eine Einrichtung zum Zwecke der Kindererzeugung, also der physischen Erhaltung des Menschengeschlechtes[51], und den Eintritt in sie als eine staatsbürgerliche Pflicht, der er sich selbst kaum aus Herzensneigung noch in vorgerückten Jahren unterzieht, ohne darum nur im geringsten auf seinen eigentlichen, ihn den ganzen Tag von seinem Heim fernhaltenden Lebensberuf zu verzichten. Aber abgesehen davon, daß er sich trotzdem seiner Pflichten als Hausvater wohl bewußt ist[52], zeigt er seinen Familiensinn auch darin, daß er sich einerseits[53] bemüht, feindliche Brüder zu versöhnen und dabei den Wert des Bruders als des natürlichen Freundes und Helfers ins rechte Licht zu setzen sucht, anderseits[54] seinem über seine Mutter aufgebrachten Sohne Lamprokles die Dankbarkeit ans Herz legt, die er ihr schuldig sei: habe sie doch für ihn von seinem ersten Atemzuge an und schon vorher unendlich viele Opfer gebracht und meine es doch, auch wenn sie streng und hart verfahre, nur gut mit ihm. Und sollte, wenn Xenophon[55] in seiner „Kunst der Haushaltung“ den Sokrates behaupten läßt, die Grundlage, auf der sich die Familie erbauen müsse, sei die moralische Gleichheit des Mannes und der Frau, verbunden mit der Verschiedenheit ihrer Tätigkeiten, dies nicht echt sokratisches Gedankengut sein? Für bildungsfähig hält er[56] sogar seine Xanthippe, und zwar gerade, da er scherzen mag, er habe sich diese Frau nur angeschafft, weil er sicher sei, wenn er mit ihr fertig werde, sich auch mit allen andern Menschen zu vertragen; und wenn er in demselben Zusammenhange sagt: „die weibliche Natur gibt der männlichen nichts nach, nur an Erkenntnis fehlt es ihr und an Stärke; darum [aber], wer von euch eine Frau hat, lehre ihr nur getrost, was er für seine Zwecke wünschen muß, daß sie verstehe“, so klingt dies

Digitized by Google

doch wieder anders und gewiß nicht minder sokratisch. Denn es liegt nur in der Linie dessen, was Sokrates weiterhin bei Xenophon zwar nicht selber sagt, dem er aber beistimmt: „Da es beiden, dem Manne und der Frau, zukommt, sowohl zu geben als zu empfangen, hat ihnen Gott beiden Gedächtnis und Fleiß verliehen, und das so, daß sich nicht unterscheiden läßt, ob das weibliche oder das männliche Geschlecht mehr davon habe. Ebenso hat er ihnen beiden gemeinsam das Vermögen verliehen, die gebührende Selbstbeherrschung (enkráteia) zu üben, und hat zugelassen, daß, wer von beiden, der Mann oder die Frau, besser ist, auch mehr von diesem Gute besitzt"[57], und: „Da die Natur sie [Mann und Frau] nicht gleicherweise zu allen Dingen geeignet gemacht hat, bedürfen sie einander um so mehr, und sind einander um so nützlicher, da das eine kann, was dem andern fehlt. Darum müssen wir aber auch, liebe Frau, da wir dies wissen, so gut als möglich ein jedes die Pflichten erfüllen, die Gott jedem von uns anweist"[58]. So wendet mithin Sokrates doch auch auf die Ehe seine sittlichen Grundsätze an.

Niemand kann sich entschiedener gegen die in seiner Zeit übliche fast vollständige geistige Trennung der Ehegatten kehren[59*]; was er anstatt dessen fordert, ist[60] gegenseitiges Vertrauen, zarte, rücksichtsvolle Freundschaft, inniges Zusammenleben in gemeinsamer Arbeit, nicht nur mit dem Gatten, sondern auch mit den übrigen Hausgenossen. So daß es dann insbesondere von der Frau heißen kann: „Auch noch andre von deinen Pflichten [außer der allgemeinen Sorge für den Haushalt, der Kinderpflege usw.] werden dir sicherlich leicht und süß werden, wie wenn du eine Magd bekommen hattest, die nichts vom Spinnen verstand, und du hast ihr's beigebracht, und sie ist dir nun das Doppelte wert, oder wenn du eine bekamst, die nichts vom Herausgeben und vom Aufwarten verstand, und du hast sie dir herangebildet zu einer umsichtigen, zuverlässigen, anstelligen Dienerin, und hältst sie hoch und wert, und wenn du bescheidenen und deinem Haushalt nützlichen Leuten etwas zugute tun, und einen Knecht, der dir nichtsnutzig vorkommt, strafen kannst, und was das allersüßeste Gefühl sein muß, wenn sich's zeigt, daß du mehr leistest als ich [der Gatte], und wenn du mich zu deinem Gehilfen anstellst, und nicht zu fürchten brauchst, mit dem Vorrücken deines Alters an Ehre im Hause zu verlieren, sondern vertrauen darfst, daß du mit der Zunahme der Jahre um so viel an Ehre im Hause gewinnen wirst, wie du mir eine bessere Genossin und dereinst unseren Kindern eine bessere Hüterin des Hauses wirst geworden sein. Denn der Wert des Menschen wächst nicht durch Schönheit und Jugendglanz, sondern durch das, was er fürs Leben Tüchtiges leistet."[61]

Sokrates schätzt also, wieder im Gegensatz zu seiner Zeit, auch die körperliche Arbeit nicht gering, findet sie sogar auch eines *Freien* nicht unwürdig (die ganze im Sinne des Meisters von Xenophon gegebene Schilderung eines Musterhaushaltes bezieht sich auf die Verhältnisse eines jungen Landwirtes[62*]), und stellt sich ferner zum Sklaventum so, daß er auch im *Sklaven* den bildungsfähigen und unter Umständen höchst schätzenswerten Menschen

Digitized by Google

erblickt. Handelt es sich z. B. darum, einen Sklaven zum Aufseher heranzubilden, so kann ihm[63] beigebracht werden, daß er das Beste seines Herrn will, es sich praktisch angelegen sein läßt, daß er geschickt wird nicht nur selbst zu arbeiten, sondern auch „Menschen zu regieren", daß er endlich seine Freude darin findet, dem Herrn die Erzeugnisse des Bodens in möglichster Fülle zu liefern, wie er es sich selbst tun würde, und — „was braucht es mehr"? Ist es dann nicht in der Ordnung, daß ich (der Herr), „wenn ich mich überzeugt habe, es sei einer nicht bloß darum gerecht, weil ihm die Gerechtigkeit Vorteil bringt, sondern auch weil er von mir gelobt zu werden wünscht, ihn dann behandle wie einen Freien, indem ich ihn nicht nur bereichere, sondern auch ehre als einen Schönundguten (kalokagathós)"[64]?

Die aus Vater, Mutter, Kindern und Sklaven bestehende Familie bildete das erste soziale Element für den griechischen *Staat*[65*]. In diesem aber sieht auch Sokrates gleich den meisten seiner Volksgenossen die höchste, alle andern (Familien, Phylen, Phratrien usw.) in sich befassende soziale Einheit. Daß die einzelnen nur als Glieder eines staatlichen Körpers ein vollwertiges Dasein haben können, meint auch er: „Den individualistischen Auflösungstendenzen [insbesondere der Sophisten] setzt er mit großer Entschiedenheit die Autorität des Staates entgegen, und mit den kosmopolitisch-anarchistischen Träumen, denen ein Teil seiner Jünger nachging, hat er lediglich nichts zu tun."[66] „Daß das Vaterland ehrenwerter ist als Mutter und Vater und die Voreltern insgesamt, und ehrwürdiger und heiliger, und daß es in höherem Ansehen steht bei den Göttern und den Menschen, die Verstand haben"[67], das zu bezweifeln gilt ihm als „unweise"; nur „recht (díkaion) ist es, sowohl im Kriege als vor Gericht und allerwärts was Staat und Vaterland irgend befiehlt zu tun"[68]; die *Gesetze* (nómoi) d. h. „das, was die Bürger nach getroffener Übereinkunft darüber niedergeschrieben haben, was man zu tun und zu meiden habe"[69] gelten unbedingt, mögen sie auch irrtümlich angewendet oder übertreten werden; „gerecht (díkaios) oder, was dasselbe ist, gesetzlich (nómimos) ist derjenige, welcher im Staate nach ihnen lebt, ungesetzlich (ánomos) oder ungerecht (ádikos) der, welcher sie übertritt"; höchstens dies ist gestattet, daß einer, wenn das Vaterland ihm „etwas zu dulden befiehlt, Schläge oder Fesseln oder Wunden oder den Tod im Krieg"[70], und er glaubt, es nicht dulden zu sollen, — daß er dann „durch Überredung, auf eine dem Rechte angemessene Weise, auf das Vaterland einzuwirken suche, keinesfalls aber mit Gewalt, da dies nicht gottesfürchtig ist"[71]. Und zwar warum außerdem? Weil, wie Sokrates meint, die Gesetze einem, der sich etwa gegen sie auflehnte, mit Recht sagen könnten, „er begehe, wenn er ihnen nicht gehorcht, ein dreifaches Unrecht: daß er ihnen weder als seinen Erzeugern gehorcht, noch als seinen Ernährern, und daß, nachdem er ihnen [durch den Bürgereid] gewißlich zu gehorchen angelobte, er ihnen weder gehorcht, noch, wenn sie etwas nicht recht machen, sie zu überreden sucht, sondern, da sie das, was sie befehlen, nur zur Erwägung

Digitized by Google

aufstellen, nicht aber mit Strenge gebieten, sondern zwischen dem beiden die Wahl lassen, entweder sie zu überreden, oder es zu tun, doch keines von beidem tut."[72]

Demgemäß handelt Sokrates. Er zieht es vor, „von hinnen zu gehen [d. h. den Schierlingsbecher, zu dem er verurteilt ist, zu trinken] als einer, der Unrecht erduldete, nicht von den Gesetzen, sondern von Menschen [,die sie irrtümlich angewendet]"[73], behält sich aber anderseits oder hat sich vielmehr sein ganzes Leben lang vorbehalten die freimütigste *Kritik am Staat* wie er ist, d. h. an dem damaligen athenischen Staat, zu dem Zweck, ihn zur Änderung seiner Gesetze zu überreden. Und „halb anarchisch, halb rückständig"[74], wie er ihm erschien, mußte er allerdings so manches an ihm auszusetzen haben.

Da war zunächst die unmittelbare Demokratie, in der das souveräne Volk sein eigener Gesetzgeber wie auch Ausüber der richterlichen und vollstreckenden Gewalt war, und die durchaus auf dem Dogma von der absoluten natürlichen Gleichheit und Freiheit aller — Bürger ruhte (denn die Nichtbürger, die doch auch im Staate lebten, waren davon ausgeschlossen). Aber wie sollte dabei der Zweck des Staates, wie er Sokrates vorschwebte, die „Lösung der großen kulturellen Aufgabe, die dem in der Polis organisierten Ausschnitt der menschlichen Gesellschaft jeweils gestellt ist"[75], erreicht werden? War es nicht anstatt eines wirklichen Volkes eine urteilslose Menge, beraten von Schwätzern, die da die Herrschaft inne hatte? Solange Perikles am Ruder war, mochte es noch gehen, und auch Sokrates freute sich, wie wir wissen, des „perikleischen Zeitalters" mit seinem attischen Kulturglanz. Aber prinzipiell mußte er doch gegen ein System sein, das die Politik als „königliche Kunst", die man verstehen muß, um sie zu handhaben, grundsätzlich beiseite schob. In welchen Händen war doch die Staatsverwaltung? In der Hand der Gevatter Schneider und Handschuhmacher, wahrlich der „Unverständigsten und Schwächsten"[76], was den politischen Verstand betrifft. Und die Herrschaft? War sie bei den Demagogen vom Schlage eines Kleon besser aufgehoben, die wieder keineswegs Sachkunde besaßen, sondern bloß Redegewandtheit und die Fähigkeit, die Leidenschaften des Demos aufzuregen und seinem Weisheitsdünkel zu schmeicheln? Freilich, Wahl der Beamten durch die Volksversammlung oder gar ihre Bestimmung durch das Los war da schon das geeignete Mittel, um zu gehorsamen Dienern des jeweils schwankenden Volkswillens zu gelangen! „Dilettantismus, beherrscht von der Phrase der Volkshoheit", so konnte man ja wohl das öffentliche Leben in einem solchen Staate bezeichnen.

Will man sich wundern, daß Sokrates dem gegenüber in der Opposition stand? Daß er aus seiner Vorliebe für die dorischen Aristokratien Sparta und Kreta kein Hehl machte, die ihm das Vorankommen der Tüchtigen im Staatsdienste besser zu verbürgen schienen, als das sich demokratisch gebärdende athenische Spießbürgertum?[77] Hatten aber anderseits nicht auch die

Digitized by Google

recht, welche ihn als Parteigänger und Vorkämpfer der aristokratischen Reaktion in Athen hinzustellen suchten?

Nichts wäre verkehrter als zu glauben, daß sie damit im Rechte waren. Zwar ist ja auch er der Meinung gewesen, daß „von edlen Eltern edle Kinder stammen"[78]; aber darf man einem die Absicht zuschreiben, die alte Geschlechterverfassung wieder herzustellen, der sich dahin ausspricht, „Könige und Herrscher seien nicht diejenigen, welche das Szepter führen, noch die, welche von den ersten besten gewählt oder durch das Los dazu bestimmt worden seien, auch nicht die, welche durch Gewalt oder Betrug dazu gelangt seien, sondern die, welche zu herrschen verstehen"[79]? Wenn Sokrates eine Aristokratie im Auge hat, so ist es jedenfalls nicht die alte Geburtsaristokratie, sondern durchaus nur eine *Aristokratie der Wissenden*. Gesetzgebung, Gericht, Verwaltung sollen allesamt in die Hände von *Sachkundigen* gelegt werden; darum kämpft er gegen die Beamtenauslosung, darum auch gegen die Wahl der Beamten durch das ganze Volk.

Aber nicht bloß auf die Regierung im Staate bezieht sich diese Forderung. Sokrates will nichts Geringeres als eine *neue Gliederung der Gesellschaft auf Grund des sachverständigen Wissens* (epistéme), das ihm aber „nicht [etwa] bloß die technischen Kenntnisse bedeutet, die die Handwerker, die Künstler, die staatlichen Beamten, die Seefahrer, die Offiziere für ihr berufliches Wissen brauchen, sondern überhaupt die intellektuelle Ausrüstung für jeden Tätigkeitskreis"[80], ein Wissen und zugleich Können, das einen zum „Kunstverständigen (technikós)"[81] im wahren Sinne des Wortes macht.

Ein solches sachkundiges Wissen muß jeder einzelne besitzen. Nur muß es je nach Umständen verschieden sein, und darauf gründet Sokrates einerseits seine Abneigung gegen die Theorie von der absoluten Gleichheit der Individuen, anderseits seine Forderung, daß jeder einzelne im gesellschaftlichen Ganzen dahin gestellt werde, wohin er seinem sachkundigen Wissen und Können nach gehört. Mochte dabei immerhin die alte ständische Gliederung vollends in die Brüche gehen, wie sie in der athenischen Demokratie doch noch in nicht unbeträchtlichen Resten vorhanden war: Sokrates war überzeugt, daß sein Ziel, die Verwirklichung eines gesellschaftlichen Organismus, in dem eine in allen ihren Teilen *auf sachverständiges, wissendes Können gegründete Kultur* verkörpert wäre, wenn erreicht, zugleich *die höchste Sittlichkeit* einschließen müßte. Verschwunden würde ja dann freilich auch die kalokagathía sein, die nur den Vorzug der adeligen Geschlechter bilden sollte, verschwunden aber nicht minder die Moral der bürgerlichen Demokratie, die doch auch nur eine Klassenmoral bedeutete: Bindung des sittlichen Wertes an „gewisse äußere Voraussetzungen wie freie Geburt, griechische Nationalität, den Besitz staatsbürgerlicher Rechte und gesellschaftlicher Achtung, eine gewisse wirtschaftliche Unabhängigkeit"[82]. An die Stelle würde getreten sein eine wahrhaft *humane Moral*, vor der *alle Menschen*, Adelige und Bürger, Griechen und Barbaren, Freie und Sklaven *sittlich gleich* wären: gleich im Sinne der „Unabhängigkeit des sittlichen

Digitized by Google

Menschenwertes und Menschenglücks von den Unterschieden der bürgerlichen, gesellschaftlichen, nationalen und wirtschaftlichen Situation"[83]; gleichmäßige Schätzung jeder wie immer sonst gearteten Arbeit, sobald sie nur, sachkundig geleistet, zur Lösung der kulturellen Gesellschaftsaufgabe beiträgt, würde insbesondere ein Charakteristikum eines solchen Idealzustandes sein[84*]; *„jeder an seiner Stelle, und jeder sittlich an seiner Stelle"*, so könnte man das Ganze zusammenfassen.

Aber Sokrates ist, außer Idealist, doch in gewissem Sinne auch Realist, und schon die Fassung des Gedankens in die Form, daß unter Voraussetzung einer wahrhaft humanen Moral alle Menschen, Adelige und Bürger, Griechen und Barbaren, Freie und Sklaven sittlich gleich wären — eine weitergehende Formel dürfen wir ihm nicht zuschreiben —, zeigt doch, daß er, weit entfernt von gewaltsam revolutionärer Gesinnung, auch dem wenigstens vorläufig weiterbestehenden Zustande gerecht zu werden und sich mit ihm so gut als möglich auseinanderzusetzen sucht. Er findet auch darin noch Werte, die er glaubt nicht ohne weiteres beiseite schieben zu sollen, wertet sie freilich auch immer durchaus in der Richtung seines ethischen Grundgedankens aus. So denkt er, der sich den Staat nun einmal nicht ohne Herrschaft vorstellen kann, keineswegs an Abschaffung der positiven heteronomen Gesetze, will sie aber allerdings von autonomen Individuen anerkannt wissen, die sich diese Anerkennung freiwillig, d. h. mit *sittlicher Freiheit* selbst zum Gesetze machen. Ebenso verhält er sich zu den andern Normen und Einrichtungen des Staates, der Gesellschaft und der Sitte: Immer vorbehaltlich der Kritik an ihnen, zu dem Zwecke, sie zur Besserung zu „überreden"[85*], sind sie ihm heilig, solange sie bestehen, und er fordert Einfügung in sie, wie er sie selber leistet: mit dem Ziele, sie auf dem Wege über die *Selbstvervollkommnung mit Hilfe der andern sich ebenfalls selbstvervollkommnenden*, d. h. sich zu echten *Persönlichkeiten*[86*] ausgestaltenden Individuen sittlich zu durchdringen und zu veredeln. So muß sich denn, meint Sokrates, zum sachverständigen Wissen (epistéme) immer auch die sittliche Einsicht (phrónesis) gesellen, und erst beide im Verein bringen das zustande, was man *sittliche Kultur* im sokratischen Verstande des Wortes nennen kann.

Ist indessen diese Autarkie der Sittlichkeit, die mit der Autarkie der Einsicht übereinkommt[87*], — so müssen wir zuletzt fragen —, nicht direkt antireligiös? Haben nicht die recht, welche ihn auf Grund dessen zum Atheisten stempeln wollten? Aber „so viel steht fest, daß es für den guten Mann weder im Leben noch im Tod ein Übel gibt, und daß seine Sache in der Götter Hand ist"[88], — spricht so ein Atheist? Haben wir nicht darin wirklich eine „ergreifend schlichte Lösung"[89] gerade eines der tiefsten religiös-philosophischen Probleme, des Problems der Theodizee, der Frage, ob und wie die Gottheit darob zu rechtfertigen sei, daß sie, die Urheberin oder doch Schützerin der sittlichen Lebensordnungen, es zulasse, daß der Schuldlose leide, der Lasterhafte glücklich sei, und daß es überhaupt so etwas wie Böses oder Übel in der Welt gebe? Freilich nimmt ja Sokrates nur an, daß ein un-

Digitized by Google

ergründliches Wohlwollen der Gottheit gegen die *Guten* unter den Menschen stattfinde, und daß er seinen Vorsehungsglauben noch weiter ausgedehnt und *alle* Menschen in den Kreis der *besonderen* göttlichen Fürsorge einbezogen habe, dürfen wir ihm keinesfalls zuschreiben[90*]. Aber entspringt nicht auch diese Lösung einem ebenso großen *religiösen wie sittlichen Optimismus?* Kann sie von einem Manne kommen, der nicht an jene Götter glaubt? Gesellt sich hier zu dem sittlichen Glauben, daß das Leben in Einsicht dem Menschen die Glückseligkeit nicht nur verschaffe, sondern seine Glückseligkeit sei und ihn über alle Übel hinaushebe, nicht der religiöse Glaube, daß es Götter gebe und daß die sittliche Sache ihre Sache sei? Äußerungen, wie die eben angeführte, werden sich kaum anders deuten lassen, auch wenn sie gewiß niemals wortwörtlich in der Form geschehen sind, wie wir sie jetzt der niemals von Sokrates gehaltenen „Verteidigungsrede" entnehmen, die uns von Platon überliefert ist; jedenfalls aber ist es nicht minder aus dem Herzen des historischen Sokrates gesprochen, wenn ihn Platon in eben jener Rede des weiteren sagen läßt: „Ich glaube an Götter, ihr Athener, wie keiner meiner Ankläger, und stelle es euch und dem Gotte anheim, zu entscheiden, wie es für mich am ersprießlichsten sein mag und für euch."[91]

Sokrates hat also an Götter, und zwar an die des athenischen Staatskultes geglaubt[92*], er hat sich dem religiösen Nomos, den kultischen Pflichten, wie Staatsgesetz und Brauch sie vorschrieben, gewissenhaft gefügt und darin jenes tatkräftige Wissen des Gesetzlichen um die Götter gefunden, das für ihn den Begriff der Frömmigkeit ausmacht[93*]; daß er außerdem von Anaxagoras den *teleologisch-theologischen Grundgedanken* übernimmt[94*] und in diesem Zusammenhang von „dem Gotte" spricht, steht auch noch im Einklang mit dem *henotheistischen* Zuge der griechischen Volksreligion[95*]; und denkt er schließlich *anthropozentrisch*, d. h. findet er, daß die ganze Natur mit Rücksicht auf den Menschen eingerichtet sei, so liegt die religiöse Quelle klar zutage: „Sage mir, Euthydemos, ist es dir schon einmal eingefallen, darüber nachzudenken, wie sorgsam die Götter das, wessen die Menschen bedürfen, bereitet haben?"[96], worauf er klar zu machen sucht, daß alles, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Erde und Wasser wie Feuer, Pflanzen und Tiere, alles nur um des Menschen willen hingesetzt sei.

Freilich darf man nun aber diese *allgemeine* Fürsorge der Gottheit für den Menschen, die auch dessen Ausstattung mit Sinnesorganen, Gedächtnis, Denkfähigkeit, Sprache und überhaupt Fähigkeit zu gemeinsamem Wirken umfaßt, keineswegs mit jener *besonderen Fürsorge oder Vorsehung* verwechseln, die nach Sokrates „der Gott" *dem guten Menschen gegenüber* walten läßt. Denn in dem Glauben an diese, den Sokrates ja auch gehegt hat, kommt doch insbesondere wieder die sittliche Grundanschauung des Meisters zum Vorschein. Wer, meint er, aus Einsicht das Rechte tut, den kann das Entbehren äußeren Glückes, das auch dem Schlechten zuteil wird, und das Erleiden äußeren Übels, das etwa dem Schlechten erspart bleibt, nicht an-

Digitized by Google

fechten. Hat doch die Gottheit für ihn gesorgt mit einer besonderen Gottesgabe, der Glückseligkeit, die in jenem so sich selbst genügenden Rechttun selber liegt, und ist er doch darum auch dessen überhoben, eine äußerliche religiöse Anlehnung an die Gottheit und die göttliche Hilfe suchen zu müssen. *„Das sittliche Leben selbst ist das Heil und die Erlösung [vom Übel]"*[97], so klingt die Lebensanschauung des Sokrates immanent-religiös aus, und von „Jenseitsträumen der Mystiker"[98] weiß der historische Sokrates nichts; was davon und von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im „Phaidon" steht, gehört Platon und nicht ihm an. „Das Sterben ist eines von diesen beiden: entweder gewissermaßen ein Aufhören des Seins, so daß der Verstorbene durchaus von nichts irgend eine Empfindung hat, oder, wie man sagt, ist es eine Art von Umwandlung und ein Umzug der Seele von dem Aufenthalte hier nach einem andern Aufenthaltsorte"[99], sagt der geschichtliche Sokrates; aber zu entscheiden, welches von beiden der Tod ist, wagt er nicht und braucht er nicht zu wagen. Ihm genügt seine *Diesseitsmoral* auch in religiöser Hinsicht.

Nur eines freilich scheint damit, so mag man wenigstens zunächst meinen, nicht ganz im Einklang zu stehen: jenes *Daimonion*, welches in der Anklage gegen ihn eine so verhängnisvolle Rolle gespielt hat, indem er auf Grund dessen beschuldigt wurde, „neue dämonische Wesen (kainá daimónia)" an Stelle der staatlichen Götter, an die er nicht glaube, einzuführen, und über dessen Bedeutung auch bis jetzt noch keine rechte Einigkeit herrscht. Immerhin darf aber wohl die folgende Darstellung auf ziemlich allgemeine Zustimmung rechnen.[1]

Daß unter dem Daimonion nicht ein eigener, persönlich existierender Genius zu verstehen sei, mit dem Sokrates in Verkehr gestanden und von dem er Inspirationen erhalten hätte, ist unzweifelhaft. Anderseits aber genügt die Erklärung, es sei „die innere Stimme des individuellen Taktes"[2] oder „das Gefühl für das Angemessene in Reden und Handlungen, wie es sich in den verschiedensten Lebensbeziehungen im Kleinen wie im Großen betätigt", auch nicht, selbst wenn man annimmt, Sokrates habe dieses Gefühl unter dem Einfluß des Glaubens seines Volkes aus einer höheren Offenbarung hergeleitet. Dem widerspricht, was Platon den Sokrates in seiner „Verteidigungsrede" sagen läßt: „Mir ist etwas Wunderbares begegnet. Die mir vertraute Mantik des Daimonions nämlich ist in meinem bisherigen Leben recht häufig in Tätigkeit getreten und hat sich mir selbst bei den geringsten Kleinigkeiten entgegengestellt, wenn ich etwas nicht recht zu machen im Begriffe stand. Jetzt aber ist mir, wie ihr ja selbst seht, etwas zugestoßen, was man für das schlimmste Unglück halten kann und auch allgemein so ansieht [d. h. zum Tode verurteilt zu werden]. Und doch hat sich mir das Zeichen (seméion) des Gottes weder heute morgen, als ich von Hause wegging, noch als ich hierher zur Gerichtsstätte heraufstieg, noch endlich an irgend einer Stelle meiner Rede widersetzt. Sonst hatte es mir oft genug, wenn ich sprach, mitten in der Rede Einhalt getan. Heute dagegen hat es während der ganzen Ver-

Digitized by Google

handlung weder mein Tun (érgon) noch meine Rede (lógos) an irgend einem Punkte gehindert. Was wird nun hierfür der Grund sein? Ich will es euch sagen: Offenbar ist das, was mir zugestoßen ist, für mich etwas Gutes, und es ist undenkbar, daß wir auf dem rechten Wege sind, wenn wir glauben, der Todeszustand sei ein Übel. Ein zwingender Beweis hierfür ist mir eben das: ganz sicher wäre mir mein gewohntes Zeichen entgegengetreten, wenn es nicht ein gutes Los gewesen wäre, das ich mir zu bereiten (práttein) im Begriffe war."[3]

Hier ist also offenbar das Daimonion von Sokrates in Beziehung zu seinem Glauben an die besondere Vorsehung der Gottheit für den guten Menschen gesetzt, und darin wie überhaupt in der ganzen Stelle liegt allerdings „der Schlüssel zum Verständnis des Daimonions"[4]. „Sokrates' Glaube ist, daß des guten Mannes Geschick von den Göttern zu seinem Besten gelenkt werde. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet er sein eigenes Leben, und nicht bloß sein Leben, sondern auch sein Handeln. Wenn er aber auf dieses achtete, so fiel ihm etwas Außerordentliches auf. Außerordentlich war die Sicherheit, mit der er seinen Weg, den Weg, der seiner Bestimmung zu entsprechen schien und, wie er glaubte, sein Glück bedeutete, gehen konnte. Außerordentlich war aber vor allem die Unmittelbarkeit, mit der sein Instinkt ihn von Entscheidungen, die ihn von jenem Wege abführen konnten, abhielt[5*] — abhielt, noch ehe die Überlegung mit ihren Vernunftgründen gesprochen hatte. Und wenn nun der reife Mann von solchen Erfahrungen aus auf seine Vergangenheit zurückblickte, so machte er die Wahrnehmung, daß es ihm ähnlich von Jugend auf gegangen war. Dieses Außerordentliche nun, das ihn vor Abirrungen von dem gewiesenen Weg bewahrte, brachte Sokrates mit göttlicher Führung in Verbindung, mit *der* Führung, die die Gottheit dem sittlich strebenden Mann zuwendet. Kurz, er sah darin eine besondere Veranstaltung *der* göttlichen Vorsehung, die sich des Guten annimmt."[6] Eine *„Stimme Gottes"*[7] ist ihm also das Daimonion, das ihn durch Abmahnung von dem Unzweckmäßigen in der Richtung des sittlich Guten und demzufolge Zweckmäßigen leitet, das zugleich sein Bestes, sein Glück bedeutet, und dabei hat es sein Bewenden.

Denn auch davon, daß dies Daimonion Sokrates zu seiner Tätigkeit angetrieben und ihn zu einem gottinspirierten Propheten und Evangelisten gemacht habe, kann keine Rede sein. Wenn er sagt: „zu entbinden (maiéuesthai) zwingt mich der Gott"[8], und weiter: „mir ward, wie ich behaupte, dieser Beruf von dem Gotte angewiesen, durch Weissagungen, Träume und auf jegliche Weise, auf welche die göttliche Fügung (móira) einen Menschen sonst etwas zu tun auffordert"[9], so mag man darin, wenn es nicht „Fiktion"[10] ist, einen göttlichen Auftrag des Sokrates zu seinem Lebenswerk erblicken; aber mit dem Daimonion hat es nur insofern zu tun, als dieses anläßlich jener positiven Antriebe schweigt, und Sokrates dadurch in der Gewißheit bestärkt wird, daß er mit seinem Wirken auf dem rechten Wege, und daß ihm *die Lebensaufgabe*, die er aus innerem Drange erfüllt,

Digitized by Google

auch *von der Gottheit bestimmt* sei. Hat man darin eine mystische Beziehung des Sokrates mit der Gottheit zu sehen, so ist es jedenfalls nicht Jenseits-, sondern *Diesseitsmystik*, um die es sich hier handelt, und die These, seine Diesseitsmoral habe ihm auch in religiöser Hinsicht genügt, findet darin nur ihre Bestätigung.

2. DIE SOKRATISCHEN SCHULEN

Unablässige Erarbeitung praktisch-sittlicher Einsicht (phrónesis) in Verbindung mit sachkundigem Wissen (epistéme) und in Gemeinschaft mit Gleichstrebenden oder zu gleichem Streben zu Erziehenden, dies Ziel hatte sich Sokrates gesetzt, und in dieser Hinsicht war er zwar niemals ein Weiser (sophós), aber immerdar ein Weisheitsliebender (philósophos) gewesen.[11]

Das Athen seiner Zeit sittlich zu erwecken und zu ethisch-harmonischem Tun zusammenzuscharen, darum war es ihm sein Leben lang zu tun gewesen. An Theoretiker wie Praktiker, an Schuster wie Schneider, an Alte wie Junge, an Bescheidene wie Dünkelhafte, an Wissensstolze wie Tugendprangende hatte er sich damit gewendet, vom ersten Staatsmann und geistigen Aristokraten bis zur breiten Volksmasse mit ihrem demokratischen Spießbürger- und Plebejertum spannte sich der Kreis seiner Tätigkeit.

Aber dies mußte er sich wohl selbst sagen: der großen Menge gegenüber war seine sittliche Werbearbeit vollkommen vergeblich gewesen. Begreiflicherweise. Fehlte doch seiner Botschaft sowohl das *transzendent*-religiöse als das *materiell*-diesseitige Moment, das allein solche Herdenmenschen packen kann. Frei und stark werden im Sinne der sokratischen Autonomie und Autarkie, das schickte sich nur für sittliche Aristokraten, wie seine wenigen *Jünger* es waren.

Jedoch selbst diese waren schließlich anders geartet, als er sie sich, eben als Jünger, wünschen mochte. *Ganz* hat seine Botschaft, mit einziger Ausnahme von Platon, *keiner* weiter verkündet.

Schon die Art der sokratischen Dialektik mußte so wirken. Sein Hauptbemühen war ja darauf gerichtet, die Menschen zur Selbsteinkehr und zum sittlichen Suchen anzuregen und ihnen dabei so zu helfen, daß er in maieutisch-elenktischer Weise die in ihnen ruhenden Wissenskeime zur Entwicklung zu bringen trachtete. Vortrag gewonnener Einsichten in Form von Lehrsätzen, dogmatische Festsetzung einer Lehre, Hinstellen eines irgendwie abgeschlossenen Wissens war dem durchaus zuwider. Viel günstiger schien das Verfahren, „den Leuten Rätsel aufzugeben, ihnen scharfzugespitzte Paradoxa hinzuwerfen, an denen sich ihr Nachdenken entzünden mußte"[12], und Sokrates hat dies Verfahren, das zuweilen ans Eristische streifte, reichlich geübt. Lag darin aber nicht die Gefahr, daß der Meister gerade in dem, was er am meisten meinte und wollte, mißverstanden wurde, daß man solchen Paradoxien das volle Gewicht lehrhafter Überzeugungen beimaß? Daß auch die Jünger des Sokrates dieser Gefahr nicht entgangen sind, ist bekannt.

Digitized by Google

Noch gefährlicher aber war der rein *formale Charakter der sokratischen Ethik:* daß er schlechthin darauf verzichtet hatte, mehr über den Inhalt des sittlichen Lebens zu sagen, als daß er in rastloser Selbstbestimmung in der Form der Einsicht (phrónesis) erfaßt werden müsse. War es dann nicht vollkommen freigegeben, was jeder als solchen Inhalt glaubte ansehen zu sollen, und konnte sich daraus nicht leicht vollkommene Willkür bezüglich dessen, was zu tun und zu lassen sei, entwickeln? Mußte daraus nicht anderseits das Bestreben erfolgen, auch den *Inhalt des sittlichen Ideals,* um in dieser Hinsicht nicht jede Richtschnur zu verlieren, irgendwie zu bestimmen und da, wo der Meister immer noch sein Nichtwissen behauptete, eine Wissensbehauptung an die Stelle zu setzen? Die historische Entwicklung hat dieser Notwendigkeit recht gegeben, und auf die verschiedenen Versuche, auch den Inhalt des als sokratisch gedachten Lebensideals zuletzt sogar dogmatisch festzulegen, gehen die sokratischen Schulen und die sich zwischen ihnen allmählich entwickelnden mehr oder minder grundsätzlichen Schulstreitigkeiten zurück. Es handelt sich dabei im ganzen um fünf Ausgestaltungen des sokratischen Fundamentes: die popularphilosophische, die elisch-eretrische, die megarische, die kyrenaische und die kynische Schule[13*]. — Davon erfordert aber

A) die popularphilosophische Schule

mit ihrem Hauptvertreter Xenophon (etwa 430—354) nur eine ganz kurze Behandlung, die sich namentlich dadurch rechtfertigt, daß seine Schriften „Verteidigung (Apologie) des Sokrates", „Denkwürdigkeiten des Sokrates (Memorabilien[14*])", „Haushaltungskunst (Oikonomikos)" und „Gastmahl (Symposion)" zu den wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis des Sokrates zählen. Denn prüft man diese Schriften und etwa noch die „Erziehung des Kyros (Kyrupädie)" auf ihren nicht direkt sokratisches Gut darstellenden philosophischen Gehalt, so ist er gering. Der Mann von reiner und ehrenwerter Gesinnung, ritterlichem Wesen, gesundem Verstand tritt überall hervor. Sollten wir uns aber aus seinem Bericht allein ein Bild des von ihm innig verehrten und bewunderten Meisters machen, so würde bloß ein Mann vor uns stehen, der sich Leuten aller Art, bis auf die Handwerker hinaus, „nützlich (ophélimos)"[15] zu machen gesucht habe. Wo er die Begriffsbildung, den eigentlichen Kern der sokratischen Dialektik, erwähnt, geschieht es nur nebenbei und wieder nur, um zu zeigen, welche Verdienste sich Sokrates um die dialektische Ausbildung seiner Freunde erworben habe[16]. „Er beschreibt die katechetische[17*] Art der Belehrung, die er auch selbst nicht ohne Gewandtheit handhabt; aber seine Gespräche gehen nicht in der gleichen Weise, wie die echt sokratischen, auf Begriffsbestimmungen aus, und nehmen es mit ihren Beweisführungen und Ableitungen doch oft gar zu leicht. Er empfiehlt die Selbsterkenntnis, aber zunächst nur in dem populären Sinn, daß niemand etwas beginnen solle, was über seine Kräfte geht. Er dringt auf Frömmigkeit, Selbstbeherrschung usw., aber den sokratischen

Digitized by Google

Satz, daß alle diese Tugenden im Wissen bestehen, scheint er nicht zuzugeben. Er zeigt in sokratischer Weise, daß nichts ein Gut sei, von dem man nicht den rechten Gebrauch zu machen wisse, daß dem Einsichtigen jeder gern gehorche, daß das Gerechte mit dem Gesetzlichen zusammenfalle, daß der Reiche nicht glücklicher sei als der Arme, daß für Reichtum und Armut das richtige Maß nicht im Besitz als solchem liege, sondern in seinem Verhältnis zum Bedürfnis des Besitzers"[18]; aber den sokratischen Gedanken, daß die Einsicht allein das wahrhaft Nützliche sei[19a], hat er nicht erfaßt, sondern bietet nichts als den *landläufigen Utilitarismus*, der auch aus seinen sonstigen, niemals auch nur annähernd selbständig wissenschaftlich begründeten, niemals über den Standpunkt der herkömmlichen hellenischen Ethik hinausgehenden Äußerungen hervorgeht. Und in ähnlicher Weise scheint auch der „Sokratiker" Aischines die Lehre des Meisters behandelt zu haben.

Philosophischere Naturen mögen schon die in Platons „Phaidon" und Xenophons „Denkwürdigkeiten" erwähnten Thebaner Simmias und Kebes gewesen sein; doch wissen wir von ihren besonderen philosophischen Anschauungen und Leistungen ebenso wenig etwas wie von denen der in diesen Kreis gehörigen Kriton, Kritobulos, Chairephon, Chairekrates, Euthydemos, Theages usw. usw.[20], und sie müssen darum außer Betracht bleiben. — Nicht viel mehr ist uns über

B) die elisch-eretrische Schule

bekannt, als deren Stifter Phaidon aus Elis gilt, der bekannte Liebling des Sokrates, dessen Namen auch der platonische Dialog über die Unsterblichkeit der Seele führt. Immerhin scheint es, daß schon er sich außer der Dialektik, wofür ihn Timon einen „Schwätzer" nennt[21], eingehender mit der Ethik befaßt habe, und von Menedemos, durch den die Schule nach Eretria verpflanzt wurde, wissen wir es sogar. Er (bis etwa 278) und sein Freund Asklepiades, der mit ihm nach Eretria ging, war ein Schüler des Megarikers Stilpon und teilt mit ihm gewisse eristische Thesen, von denen vielleicht die ihm eigentümlich ist, daß er nur einfach bejahende Sätze zuließ, die zusammengesetzten und verneinenden aber verwarf. Wenigstens stimmt dies gut mit seiner Behauptung, es gebe nur ein Gut, nämlich die Einsicht, die ihm mit der vernünftigen Willensrichtung zusammenfiel, und mit dem Satze, nur verschiedene Namen dieser einen Tugend seien die Tugenden, die man gewöhnlich unterscheidet (was anderseits aber auch wieder auf sokratisch-eleatische und kynisch-nominalistische Gedankengänge zurückführt[22a])[23]. Kein Wunder, da ja

C) die megarische Schule,

mit der er zusammenhängt, wesentlich in solchen Bahnen wandelt. Eukleides von Megara nämlich, der treue Freund und Bewunderer des Sokrates, hatte[24] der von ihm begründeten megarisch-sokratischen Schule gerade dadurch ihre Eigenart verliehen, daß er, mit der eleatischen Lehre vertraut,

Digitized by Google

diese zur weiteren Entwicklung der sokratischen Philosophie benutzte, so wie er sie aufgefaßt hatte. Denn indem er mit der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens die eleatischen Bestimmungen über den Gegensatz der sinnlichen und der Vernunfterkenntnis verband und beide nicht sowohl durch ihre Form als durch ihren Gegenstand unterschied, kam er zu der Überzeugung, die Sinne zeigten uns nur ein Werdendes und Veränderliches, das Denken allein lasse uns ein wahrhaft Seiendes und Unveränderliches erkennen, aber auch zu der weiteren Überzeugung, die Begriffe, deren Erkenntnis Sokrates suchte, seien jenes wahrhaft Seiende oder Unveränderliche.

Bei einer Mehrheit unveränderlicher Wesenheiten konnte jedoch Eukleides, wollte er ebensowohl die eleatische wie die sokratische Lehre festhalten, natürlich nicht stehen bleiben. Der Eleatismus kennt nur das eine Sein, die Vielheit des Seienden weist er ab, die „Auflösung der ‚unkörperlichen Gattungen' in das eine Seiende des Parmenides"[25] mußte sich bei dem Megariker unaufhaltsam vollziehen. In der Tat „lehrte er, das Gute sei eins, mit vielen Namen benannt: bald nannte er es Einsicht (phrónesis), bald Gott, anderswo wieder Vernunft und so weiter; das dem Guten Entgegengesetzte aber hob er auf, indem er seine Existenz bestritt"[26], und das kann doch nichts anderes heißen, als: „Es gibt nur ein Gutes, das unveränderlich und sich selbst gleich ist, nur verschiedene Namen desselben sind alle unsere höchsten Begriffe, und ob wir von der Gottheit oder der Einsicht oder der Vernunft reden, immer meinen wir ein und dasselbe, das Gute"[27]. Aber „auch das sittliche Ziel ist [ihm] deshalb, wie schon Sokrates gezeigt hatte, nur eines, das Wissen des Guten [in der Form der Einsicht], und wenn man von vielen Tugenden spricht, so sind [ihm] diese gleichfalls nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache[28]", und er kommt damit, bloß mit eleatischer Begründung, abermals auf ein sokratisches Grundergebnis zurück: daß die Tugend nur eine sei.

Die Art freilich, wie Eukleides und seine Nachfolger diese Behauptungen zu erweisen suchten[29*], war von vornherein die des Eleaten Zenon und des Sophisten Gorgias, weshalb sie auch mit Recht nicht nur Megariker, sondern „Eristiker und späterhin Dialektiker"[30] genannt wurden, letzteres, „weil sie ihre Untersuchungen in Form von Frage und Antwort führten". Sie pflegten nämlich nicht die Voraussetzungen, sondern die Schlußsätze ihrer Gegner anzugreifen, um sie als absurd zu erweisen, und dieses Verfahren nahm allzuleicht den Charakter einer bloß formalen Streitkunst an, bei der es schließlich gar nicht mehr auf die Sache, sondern bloß auf die Spitzfindigkeit der Streitenden ankam. So wurde es denn auch alsbald in der megarischen Schule: die berüchtigten, als „der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufen, der Kahlkopf" bekannten „Fangschlüsse" stammen aus ihr, und erst Stilpon (der um 320 in Athen lehrte) lenkt wieder in das auch ethisch-sachliche Fahrwasser zurück. Aber was er in dieser Hinsicht bietet, ist allerdings nicht mehr megarischen, sondern kynischen Ursprungs: für das höchste Gut erklärt er jene Apathie, die kein Gefühl des Übels aufkom-

Digitized by Google

men läßt, er verlangt, daß der Weise sich selbst genüge und nicht einmal der Freunde zu seiner Glückseligkeit bedürfe; besonders interessant ist daran nur, daß sich die Apathie des Weisen natürlich auch eleatisch-megarisch durch die Erwägung ableiten ließ, daß alles andere, außer dem Guten, ein Nichtiges und Gleichgültiges sei[31].

D) Die kyrenaische Schule.

Die megarische (und mit ihr die elisch-eretrische) Schule hält sich im allgemeinen noch streng an die sokratische Grundlinie, insofern sie die Einsicht als das höchste Gut bestehen läßt, sie sogar zum einzigen Gut steigert und sie nur nicht bloß mit dem Guten[32*], sondern auch mit Gott und der Vernunft gleichsetzt. Aristippos von Kyrene (etwa 435—450), der Begründer der kyrenaischen Schule, entfernt sich so weit als möglich von dieser Grundlinie, indem er die *augenblickliche Lust* (hedoné) als *das höchste Gut* ansieht, zu dessen Erlangung die Einsicht nur ein Mittel ist: „Die einzelne (meriké) Lust ist um ihrer selbst willen begehrenswert"[33].

Auf diesen Standpunkt wird Aristippos direkt von der protagoreischen Erkenntnislehre her geführt. Läuft aber diese darauf hinaus, daß „die Dinge für jeden das seien, als was sie ihm erscheinen, an sich selbst dagegen keine von den Eigenschaften besitzen, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben"[34], so ist der Subjektivismus des Aristippos noch um einen Grad stärker: Was wir wahrnehmen, sind überhaupt nicht die Dinge, sondern durchaus nur die Zustandsänderungen (Affektionen, páthe, Empfindungen i. w. S.[35*]), welche die Dinge an sich in uns erregen, indem sie uns affizieren[36], und hier wieder ist es insbesondere der Gefühlswert dieser Empfindungen, ob sie lust- oder unlustbetont sind, was für uns in Betracht kommt.

Ist dem aber so, dann ist das Weitere für Aristippos klar: Es hat gar keinen Zweck, eine Erkenntnis der Dinge an sich zu suchen, die uns nun doch einmal versagt ist[37*]; was sich allein erreichen läßt, das ist ein Handeln, das uns eine möglichst lustvolle Empfindung von den Dingen verschafft. Und nach dieser Seite hin geht auch in der Tat alles, was Aristippos sonst noch zur Ethik beibringt.

Alle Empfindung, meint er nämlich zunächst, besteht in einer Bewegung des Empfindenden. Ist sie eine sanfte, durch die er in einen naturgemäßen Zustand versetzt wird, so entsteht Lust, ist sie dagegen eine rauhe, stürmische, naturwidrige, so ergibt sich Unlust; ist endlich Ruhe oder doch nur unmerklich schwache Bewegung vorhanden, so entsteht weder Lust noch Unlust[38]. Von diesen drei Zuständen aber ist die Lust allein unbedingt wünschenswert: „Alle begehren sie als das Höchste und fliehen nichts so sehr als den ihr entgegengesetzten Schmerz"[39]; das Gute fällt mit dem Angenehmen (hedy) oder der Lust, das Schlechte mit dem Unangenehmen oder der Unlust zusammen, und was weder Lust noch Unlust gewährt, das kann weder gut noch schlecht genannt werden[40].

Daraus folgt aber weiter von selbst, daß nur die einzelnen Lustempfindun-

Digitized by Google

gen als solche der Zweck alles Handelns sein können. Denn sollte die Glückseligkeit (eudaimonía) des ganzen Lebens zum leitenden Gesichtspunkt gemacht, und demnach die Aufgabe des Menschen darein gesetzt werden, sich die höchste Gesamtsumme von Genüssen zu verschaffen, die er während seines Daseins erreichen kann, dann müßte nebst der Gegenwart auch die Vergangenheit und Zukunft in das Streben danach aufgenommen werden. Da diese aber teils nicht in unserer Gewalt sind, teils uns keinen Genuß gewähren — zukünftige Lust ist eine Bewegung, die noch nicht eingetreten ist, vergangene Lust eine solche, die wieder aufgehört hat[41] —, so besteht die einzige Lebensweisheit in der Kunst, den Augenblick zu genießen („nur die Gegenwart ist unser"[42]); es fragt sich nur, wie.

Was für Dinge es sind, lehrt Aristippos in dieser Hinsicht, aus denen die Lust entspringt, ist an sich gleichgültig. Mag sie herrühren, woher sie will, jede Lust als solche ist gut; mögen ihre Ursachen noch so verschieden sein, Lust ist Lust, jede so gut wie die andere eine angenehme Gemütsbewegung und insofern ein natürlicher Gegenstand unseres Verlangens[43]. „Und zwar ist die Lust ein Gut selbst dann, wenn ihre Quelle noch so schmutzig wäre.. Denn mag auch die Handlung verächtlich sein, die Lust rein für sich genommen ist doch um ihrer selbst willen erstrebenswert und ein Gut"[44], — man kann in der ethischen Verfolgung dieser These kaum noch weitergehen.

Doch bleibt es, abgesehen von dem Zweifel, ob dieser Satz überhaupt schon dem Aristippos gehört, nicht bei dieser schroffen Fassung. Bereits Aristippos wohl konnte nicht übersehen, daß trotz wesentlicher Gleichheit aller Lustempfindungen doch gewisse Gradabstufungen zwischen ihnen stattfinden, daß die eine mehr Genuß gewähre als die andere und ihr darum vorzuziehen sei[45]. Ebensowenig konnte ihm entgehen, daß manche Genüsse nur mit größerer Unlust erkauft werden, und er mußte daraus die Forderung ableiten, daß auch die Folgen der Handlungen mit in Rechnung gezogen würden: Geht aus einer Handlung mehr Unlust als Lust hervor, so ist sie verwerflich, und „da nichts von Natur [d. h. an und für sich] gerecht oder schön oder schimpflich ist, sondern alles nur durch Menschensatzung und Gewohnheit, so wird der rechtschaffene (spudáios) Mann sich nicht zu verkehrten Handlungen verstehen, der darauffolgenden Strafe und des Leumunds wegen"[46]. Endlich aber — darauf deutet auch schon der eben angeführte Ausspruch hin — war ihm doch auch der Unterschied der körperlichen und der geistigen Schmerzen und Freuden nicht fremd, ja er mag sogar, bei allem Bestreben, sämtliche Lust und Unlust als letztlich durch sinnliche Empfindung bedingt anzusehen, zugegeben haben, daß es geistige Freuden und Schmerzen gebe, die eine solche Zurückführung nicht gestatten, z. B. die Freude über das Wohlergehen des Vaterlandes[47].

Jedenfalls aber hat wohl auch schon Aristippos selbst auf dem Standpunkte gestanden, daß das Glück keineswegs von der bloßen Befriedigung der sinnlichen Begierden zu erwarten sei, und durch die Art, wie er einem

Digitized by Google

solchen extremen Sensualismus ausweicht, ist auch sein Zusammenhang mit Sokrates gegeben. Denn zuletzt ist es doch wieder nur die *Einsicht* (phrónesis), die dahin führt, daß das Leben wahrhaft genossen werden kann, indem man mittelst ihrer „nicht allein den Wert und die Folgen jedes Genusses berechnen, sondern auch die rechte Gemütsstimmung sich zu eigen machen"[48] kann.

Allerdings, ihre sokratische Stellung im Zentrum der Sittlichkeit hat sie ja hier verloren. „Ein Gut, doch erstrebenswert nicht um ihrer selbst willen, sondern um der erfreulichen Folgen willen"[49], ist sie ja nun rein im Dienste der Lust da, als *„das wesentlichste Hilfsmittel zu einem angenehmen Leben:* nicht bloß, weil sie uns jene Lebensgewandtheit gewährt, welche nie um Hilfsmittel verlegen ist, sondern vor allem deshalb, weil sie die Güter des Lebens richtig gebrauchen lehrt, weil sie uns von den Vorurteilen und Einbildungen heilt, welche dem Lebensglück im Wege stehen, wie Neid, leidenschaftliche Liebe, Aberglauben, weil sie uns vor der Sehnsucht nach dem entschwundenen, der Begierde nach dem künftigen, der Abhängigkeit von dem vorhandenen Genusse bewahrt, und uns die Freiheit des Selbstbewußtseins verschafft, deren wir bedürfen, um uns in jedem Augenblick in der Gegenwart befriedigt zu finden."[50]

„Verständig genießen", das ist also das Um und Auf von Aristippos' Lebensweisheit; „zu gebieten über die Lust und ihr nicht zu unterliegen, das ist [ihm] wahrhaft preiswürdig, nicht sie sich zu versagen"[51]; und wenn er die Ausbildung des Geistes aufs dringendste empfiehlt, insbesondere die Philosophie als den Weg zu einem wahrhaft menschlichen Leben bezeichnet[52], so geschieht es wieder zu diesem Zwecke: „wenn auch der Mensch zu sehr von äußeren Verhältnissen abhängig sei, als daß der Weise unter allen Umständen angenehm, der Tor unangenehm lebte, so werde dies doch in der Regel der Fall sein"[53].

Wie Aristippos selbst nach seinem Grundsatze gelebt hat, ist zur Genüge bekannt: Ein Schwelger, vermag er doch mit Bezug auf sein Verhältnis zur Hetäre Lais zu sagen: „ich habe sie, sie aber hat mich nicht"[54]; wenig wählerisch und von geringem Stolz hinsichtlich der Mittel, sich für sein Wohlleben zu bereichern, verbrämt er doch seine Fähigkeit, dem Tyrannen Dionysios beim Gelage etwas vorzutanzen, mit dem Euripideszitat: „wird doch auch beim Bakchosfest ein züchtig Frauenherz sich wahren vor Verderb"[55], und glaubt auch so noch genießend klug über dem Genuß zu stehen. Aber in der Tat steht er ja auch in seiner Weise darüber. „Bei all seiner Genußsucht erscheint er doch zugleich als ein Mann von überlegenem Geist und gebildetem Sinn, ein Mann, welcher sich im Wechsel der menschlichen Dinge die Ruhe und Freiheit des Gemüts zu erhalten, seine Begierden und Stimmungen zu beherrschen, alles, was ihm begegnet, zurechtzulegen weiß. Die Willensstärke, welche dem Schicksal Trotz bietet, der Ernst einer hohen, auf große Zwecke gerichteten Gesinnung, die Strenge der Grundsätze [i. e. S.] fehlt ihm; aber er ist Meister in der seltenen Kunst der Zufrieden-

Digitized by Google

heit und des Maßhaltens, und wenn er uns durch die Oberflächlichkeit und Weichlichkeit seiner sittlichen Ansichten zurückstößt, gewinnt er uns wieder durch die schöne Humanität und die glückliche Heiterkeit seines Wesens."[56]

„Und", fügt der Meister der griechischen Philosophiegeschichtschreibung hinzu, „diese Züge sind nicht bloß persönliche Eigenschaften, sondern sie liegen in der Richtung seines Systems, denn auch dieses verlangt, daß das Leben des Menschen von der Einsicht beherrscht werde: die Theorie und die Praxis decken sich bei einem Aristippos so gut, wie bei Diogenes, und jene kann deshalb hier, wie dort, aus dieser erklärt werden." Aber so weit als möglich liegt dies alles, wie gesagt, doch von der sokratischen Grundlinie ab. Denn, es kann nicht oft genug wiederholt werden, die *Einsicht* steht hier eben doch *im Dienste der Lust*, es ist eben doch, wenngleich durch Zugeben auch geistiger Lust gemilderter, *Hedonismus*, den Aristippos vertritt; der *Sensualismus* spielt bei ihm jedenfalls eine sehr bedeutende Rolle, nicht nur in seiner relativistisch-skeptischen Erkenntnis-, sondern auch in seiner ethischen Lehre; wenn er „auf die Frage, welcher Vorteil ihm aus der Philosophie erwachse, antwortet: mit jedermann kecklich (tharrúntos) verkehren zu können"[57], so läuft dies zusammen damit, daß er „sich nicht in einen Staat einschließt, sondern allenthalben ein Fremder ist"[58], auf einen *Individualismus* hinaus, der allerdings wiederum dadurch gemildert wird, daß er es auch versteht, Streit zu meiden, Gegner zu versöhnen, Beschimpfungen zu ertragen, Zornige zu besänftigen, Freunde zu trösten und Zwietracht mit ihnen beizulegen, Eitelkeit und Großsprecherei an sich wie an andern abzutun[59]; was aber das Wichtigste ist, „die Philosophie wird [angesichts eines solchen Individualismus] wie bei den Sophisten zu einem Mittel für die besonderen Zwecke des einzelnen, statt der wissenschaftlichen Erkenntnis wird nur eine individuelle Bildung angestrebt, welche näher in der *Lebensklugheit* und der *Kunst zu genießen* bestehen soll; [und] nur ein Hilfsmittel der ethischen Lehren sind auch jene dürftigen und fast durchweg von Protagoras entlehnten Bestimmungen über die Entstehung und die Wahrheit unserer Vorstellungen, welche schließlich auf eine ganz unsokratische Zerstörung alles Wissens hinauslaufen."[60]

Trotz alledem wird man ihn nicht ohne weiteres mit Aristoteles[61] als „Sophisten" oder auch nur als „sokratisch beeinflußten Abkömmling der Sophistik"[62] bezeichnen dürfen. Sein Ausgangspunkt ist[63] sicher sokratisch, und wenn aus der sokratischen „Einsicht (phrónesis)" unter seinen Händen etwas anderes geworden ist, so liegt dies eben daran, daß er bei dem Versuche, ein bestimmtes Ziel des sittlichen Strebens aufzuweisen, auf die protagoreische Erkenntnislehre gestoßen ist und daraus seine Lehre von der Lust als dem höchsten Gut abgeleitet hat. Aber diese zu ihrer äußersten Folgerung, einem reinen Hedonismus, durchzuführen, hat ihn doch wieder die Festhaltung der Einsicht, wenngleich nicht als konstitutives, so als regulatives und mittelbares ethisches Prinzip gehindert, und so ist ihm denn jenes

Digitized by Google

in seinen Grundlagen widerspruchsvolle System entstanden, das weder der Lust noch der Einsicht ihr Recht ließ: jener nicht, da sie sich durch die Einsicht sollte beschränken lassen, dieser nicht, da sie, von Haus aus Herrin, sich mit dem Dienst an der Lust begnügen sollte. Bedenkliche Keime für das ganze System, die denn auch nicht zögerten, in den Lehren der Nachfolger des Aristippos, insbesondere des Theodoros, Hegesias und Annikeris[64*], aufzugehen.

So zieht von diesen gegen Ende des 4. Jh. wirkenden Kyrenaikern Theodoros Atheos sehr radikale Folgerungen aus den aristippischen Aufstellungen: Da der Wert einer Handlung nur von ihren Folgen für den Handelnden abhängen soll, schließt er, es gebe nichts, was nicht unter Umständen erlaubt wäre; sogar Ehebruch, Diebstahl, Tempelraub brauche der vorurteilslose Weise nicht zu scheuen, sie gälten nur für schändlich, um die unverständige Masse im Zaum zu halten. Wenn ferner die Dinge dazu da seien, daß man sie gebrauche, so gelte das auch für den sinnlichen Gebrauch schöner Weiber und Knaben; die Freundschaft sei entbehrlich, weil der Weise sich selbst genüge, Aufopferung für das Vaterland lächerlich, da der Weise die Welt zum Vaterland habe und sich und seine Weisheit nicht hingeben werde, um den Toren zu nützen; die Gottheit sei aus ähnlichem Grunde entbehrlich, usw.[65]. Außerdem aber nimmt Theodoros an Aristippos' Aufstellungen eine grundlegende Änderung insofern vor, als er das *Prinzip* der Augenblickslust fallen läßt und das *der durch Einsicht bedingten Glückseligkeit in Form der Freudigkeit* (charά) an die Stelle setzt. Er sagt nämlich[66], Lust (hedoné) und Unlust (pónos) seien ein „Mittleres (méson)", also an sich weder ein Gut noch ein Übel; das Gute bestehe nur in der Freudigkeit, das Übel in der Betrübtheit (lype); jene sei aber bedingt durch die Einsicht (phrónesis), diese durch die Torheit (aphrosyne), und darum sei die Einsicht und Gerechtigkeit (dikaiosyne) zu empfehlen, die Unwissenheit und Ungerechtigkeit zu verwerfen. An die Stelle der Einzelgenüsse wird also von Theodoros ein Gemütszustand gesetzt, der von Lust und Unlust als solchen unabhängig sein soll; statt der fröhlichen Hingebung an die sinnliche Gegenwart gilt ihm die geistig-freudige Erhebung über sie als das Höchste (was freilich mit seinen vorerwähnten radikalen Folgerungen aus der aristippischen Lehre nur zum Teil stimmt).

Noch einen Schritt weiter geht Hegesias. An der Gleichsetzung des Guten mit der Lust, des Übels mit der Unlust hält er zwar fest, und sein Individualismus ist der denkbar schärfste: was wir tun, das können wir verständigerweise nur für uns tun; wenn wir andern einen Dienst leisten, so wird dies nur um der von ihnen zu erhoffenden Vorteile willen geschehen[67]. Aber „die Glückseligkeit (eudaimonía)", sagt er, „ist [überhaupt) eine reine Unmöglichkeit, denn der Leib wird von vielerlei Leiden heimgesucht, die Seele aber ist die Begleiterin des Leibes und teilt seine Leiden und Erschütterungen, und was unsere Hoffnungen anlangt, so werden viele durch das Schicksal zuschanden gemacht"[68]. Auch durch die aristippische Lebensklugheit

Digitized by Google

ist sie nicht zu erlangen, da diese immer nur zu Wahrscheinlichkeiten, niemals zu sicherem Wissen bezüglich des durch die Handlung zu Erreichenden führen kann, und es ist darum durchaus töricht, nach ihr zu streben: nicht die Lust, *höchstens die Freiheit von Schmerzen kann unser Ziel sein*[69]. Dieses aber können wir wiederum nur erreichen, wenn wir „uns gegen das, was Lust erregt, gleichgültig verhalten (adiaphoréin)"[70], und ebenso gegen das, was Unlust bringt. Denn beide hängen ja am Ende gar nicht von den Dingen ab, sondern von der Art, wie wir die Dinge aufnehmen, „nichts ist an sich angenehm oder unangenehm, sondern Seltenheit oder Neuheit oder Sättigung schafft [je nach Stimmung und Bedürfnis] dem einen Lust, dem andern Unlust"[71]; Armut und Reichtum haben auf das Lebensglück keinen Einfluß; Freiheit und Sklaverei, hoher und geringer Stand, Ehre und Schande bedingen das Maß der Lust nicht; selbst das Leben erscheint nur dem Toren als ein Gut, dem Einsichtigen (phrónimos) dagegen als das, was es eben ist, wenn er es *durch Gleichgültigkeit* dazu macht, ein „Gleichgültiges (adiáphoron)"[72]. Denn allerdings, meint Hegesias, kann es ja dazu kommen, daß „der Weise sich nicht so sehr auszeichnet durch die Wahl des Guten wie durch das Meiden des Schlimmen, indem er sich ein nicht von Mühsal und Leid beschwertes Leben zum Ziele setzt"[73], und auch die Folgerung: „dem Haß darf man nicht die Zügel schießen lassen, sondern muß vielmehr den andern eines besseren belehren"[74], denn „Verfehlungen sind verzeihlich, da der Mensch das Rechte nicht freiwillig (hekón), sondern unter dem Zwang irgendwelcher seelischen Erregung verfehlt", liegt, außerdem daß sie echt sokratisch ist, ganz in der Linie des Systems.

Dieses selbst aber führt offenbar schon aus dem Kyrenaismus heraus. Denn mit welchem Recht kann, sobald nur vollkommene Gleichgültigkeit gegen die äußeren Eindrücke das Wohlbefinden verbürgt, noch die Lust als das Gute hingestellt werden? „Das Gute ist doch nur das, wovon unser Wohlbefinden bedingt ist; wenn dieses nicht die Lust, sondern die Adiaphorie ist, so ist nicht jene, sondern diese das Gute: die Lustlehre schlägt in ihr Gegenteil, in die kynische Unabhängigkeit von dem Äußeren um [die wir alsbald noch werden kennen lernen]"[75]. Und so spricht es denn auch Annikeris ausdrücklich aus: „Wenn sich der Weise um deswillen, daß er Freundschaft pflegt und Dankbarkeit, Ehrfurcht gegen die Eltern bewahrt und tatkräftig eintritt für sein Vaterland, Belästigungen gefallen lassen muß, so wird er nichtsdestoweniger doch glücklich sein, selbst wenn nur ein geringes Maß von Lust für ihn dabei abfällt."[76] Daß es daneben nur noch eine Verlegenheitsauskunft ist, wenn Annikeris behauptet, der Zweck jeder Handlung liege in der Lust, die aus ihr hervorgehe[77], ist klar, und auch dadurch gerät er eigentlich aus der kyrenaischen Lehre heraus, daß er der Einsicht nicht mehr den Wert beilegt wie Aristippos, sondern sagt, es müsse „die gute *Gewöhnung* hinzukommen, um uns sicher zu machen und uns über die Vorurteile des großen Haufens zu erheben, [vor allem aber] um den Einfluß der verkehrten Angewöhnung zu besiegen"[78]. Die kyrenaische Lehre löst sich

Digitized by Google

eben allmählich auf, und von den fünf Problemen, mit denen sich nach Sextos Empeirikos[79] die kyrenaische Ethik befaßte: erstens, was zu begehren und was zu fliehen sei (Güter und Übel), zweitens die Affektionen (páthe), drittens die Handlungen (práxeis), viertens die (Natur-)Ursachen oder Dinge, fünftens die Bürgschaften der Wahrheit (písteis), — von diesen fünf Problemen wird eins nach dem andern immer weniger im Sinne der Schule gelöst oder verwendet.

E) Die kynische Schule.

„Die Tugend ist ausreichend (autárke) zur Glückseligkeit (eudaimonía), und es gehört dazu nichts als sokratische Willenskraft (ischys). Die Tugend besteht im Handeln und bedarf weder vieler Worte noch Lehren, ist aber[80*] lehrbar. Der Weise ist sich selbst genug (autárkes), denn alles, was andere haben, hat er auch."[81] Mit diesen Sätzen bekennt sich Antisthenes von Athen (etwa 444—366), der Stifter der kynischen Schule, deutlich zu seinem sokratischen Ausgangspunkt; sie enthalten aber ebenso deutlich auch schon Abweichungen von Sokrates.

Die beträchtlichste davon ist die, daß die sokratische These „die Tugend ist ein Wissen" zugunsten der These „die Tugend besteht im Handeln" aufgegeben ist, denn daraus leiten sich alle Folgerungen ab, die Antisthenes und die ganze Kynik unaufhaltsam immer weiter von Sokrates entfernen.

„Jene Vielseitigkeit, mit der Sokrates das wissenschaftliche und das sittliche Streben aufs innigste verschmolzen, und eben dadurch zu einer umfassenden und tiefer dringenden Wissenschaft den Grund gelegt hatte, war nicht Sache eines Antisthenes."[82] Zwar erkennt auch er eine Art Wissen an, aber nur dasjenige, welches unmittelbar den ethischen Zwecken dient, alles andere bekämpft er als entbehrlich, ja schädlich, als ein Erzeugnis der Eitelkeit und Genußsucht, wenn es auch vielleicht zu viel gesagt ist, er habe behauptet, „wer die Herrschaft über sich selbst gewonnen habe, der verschmähe es auch, lesen und schreiben zu lernen, um nicht durch fremdartige Dinge abgelenkt zu werden"[83]. Sicher ist jedoch, daß er gegen die sokratische Begriffsphilosophie sogar theoretisch vorgegangen ist, indem er, dabei auf Gorgias fußend, die sophistische Behauptung aufnahm, man dürfe, da das Eine nicht zugleich Vieles sein könne, keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beilegen, und sie zu der Forderung ausbaute, jedes Ding nur mit dem ihm eigentümlichen Namen zu benennen. Von da aus war es nämlich nur folgerichtig, daß, da bei jeder Begriffserklärung ein Begriff durch andere verdeutlicht wird, ihm jede Definition als ein leeres Gerede erscheinen mußte, das die Sache selbst nicht treffe: sein Nominalismus, der die Dinge nicht zu definieren, sondern nur mit Eigennamen zu belegen gestattete, vernichtete schließlich jedes sokratisch-begriffliche Wissen. War dem aber so, dann konnte er es freilich gerechtfertigt finden, daß zu dem, was der Mensch überhaupt zu wissen braucht, die Leistungen des sogenannten gesunden Menschenverstandes ausreichen; und wenn es wahr sein sollte, was von

Digitized by Google

ihm erzählt wird[84], daß er geglaubt habe, die Beweise gegen die Bewegung durch Auf- und Abgehen „praktisch" widerlegen zu können, so atmet dies ganz solchen Geist, aus dem man es dann aber auch versteht, daß er sowie die ganze Schule die kynischen Lehren eher dogmatisch als logisch beweisend vorträgt. Im einzelnen aber laufen sie in ihrer antisthenischen Gestalt, immer von den bereits[85*] erwähnten Sätzen aus, auf folgendes hinaus, was sich, kurz gesagt, als eine *einseitige Übertreibung und dadurch Verbiegung sokratischer Grundsätze* darstellt.

Schon der Satz *„die Tugend besteht im Handeln* (érgon)" ist eine solche. Antisthenes macht, was bei Sokrates ein Nebenmerkmal der Tugend war, das aus dem Wissen unmittelbar erfolgende Handeln, zum Hauptmerkmal der Tugend und verlegt dadurch, das Wissen zwar nicht geradehin aus der Tugend ausschaltend, sondern in der geschilderten Weise darin belassend[86*], doch den *Schwerpunkt* der ethischen Betätigung von der Intellekt- auf die Willensseite des Bewußtseins. Aus dem sokratischen tatkräftigen Wissen, der phrónesis, wie sie der Meister faßt, wird so die *wissenskräftige Tat*, in der das Wissensmoment zum Mittel herabgesetzt ist; des Meisters Charakterstärke schwebt hier vor, und darum legt auch Antisthenes besonderes Gewicht darauf, zu sagen, „sokratische Willensstärke" sei es, die außer dem, daß die Tugend im Handeln bestehe, zu ihr, als ein Moment des Handelns nämlich, noch da sein müsse, damit die Glückseligkeit, auch nach ihm das Ziel des menschlichen Handelns, erreicht werde.

Auch die *Willensstärke* erhält aber nun im Zusammenhange mit weiteren antisthenischen Aufstellungen eine wesentlich andere Färbung als bei Sokrates. Sie wird, um es kurz zu sagen, zur *Verachtung* alles andern außer der Tugend[87]: *des Üblen* (kakón, aischrón) *wie des Gleichgültigen* (adiáphoron)[88*], d. h. dessen, was sonst von den Menschen gesucht oder gescheut wird, von dem, der die Tugend besitzt, aber nicht.

So ist z. B. für Antisthenes und andere Kyniker der Reichtum ein Raub von Schmeichlern und feilen Dirnen, ein Reiz für die Habsucht, die Wurzel alles Schlechten, eine Quelle zahlloser Verbrechen und Schandtaten, ein Besitz für Ameisen und Mistkäfer, eine Sache, die weder, wie gewöhnlich geglaubt wird, Ruhm noch Genuß bringt, er „ist unfähig, mit der Tugend zusammen zu wohnen"[89]; Ehre und Schande ist ein Gerede der Toren, um das sich kein Vernünftiger kümmern wird, und, was die erstere angeht, meist ein Übel, nur gut dazu, daß wir es verachten und uns dadurch von eitlen Bestrebungen heilen. Auch der Tod ist z. B. für Diogenes kein Übel[90*].

Dabei ist aber wohl zu beachten, daß das an sich Gleichgültige einerseits zum Übel, anderseits zum Gute werden kann, denn nur so wird uns auch die Stellung des Antisthenes zur Lust (hedoné) und zur Arbeit, Anstrengung oder Mühsal (alle drei: pónos) verständlich.

Die *Lust* ist ihm an sich etwas Gleichgültiges. Asket in dem Sinne, daß er sie unbedingt verpönte, ist er nicht. Insbesondere die sexuellen Regungen trifft in seinen Augen an sich kein Makel. Nur um ihrer selbst willen gesucht dürfen sie nicht werden, die Lust *als Ziel* ist überhaupt *ein Übel*. Und wenn er sagt: „lieber verrückt werden als der Lust erliegen"[91], so hat dies

Digitized by Google

nur den Sinn, daß er „die sinnliche Lust, soweit sie nicht lediglich physischer Art ist, sondern irgendwie die Seele [d. h., gemäß der damaligen Auffassung der sinnlichen Gefühlswahrnehmung, nicht bloß die Sinnesorgane] als Objekt der Begierde und der Phantasie erregt, für seinen größten Feind erklärt, den er mehr als den Wahnsinn fürchte"[92]. „Auch der völlig Freie und Bedürfnislose wird fortfahren, seine geschlechtlichen Bedürfnisse zu befriedigen, genau so wie er Hunger und Durst durch Speise und Trank stillen wird"[93]; solche „Lustbefriedigungen" sind nicht vom Übel; sie gehören durchaus noch in den Bereich des Gleichgültigen.

Aber freilich, mit jener *„Lust", die,* wie Antisthenes sich ausdrückt, *„keine Reue nach sich zieht"*[94], und die er *„ein Gut"* nennt, haben sie nichts zu tun. Diese entspringt schlechthin nur der Arbeit oder Anstrengung (pónos)[95], unter welcher Antisthenes die sittliche Anstrengung, das Handeln (érgon) i. e. S. begreift[96*], und sie heißt auch schon besser nicht mehr „Lust", sondern *Glückseligkeit,* gemäß jenem andern Ausspruch des Antisthenes, daß die Tugend, d. h. eben das sittliche Handeln, zur Glückseligkeit ausreichend sei.

Der pónos geht also hier den gleichen Weg wie die Lust. An sich ist er ein Gleichgültiges, etwas, wovor die meisten sich scheuen oder was sie fürchten, weil es hindernd zwischen ihnen und der Lust steht[97*], ja er kann ein Übel sein, wenn er sich in den Dienst der Lust als Ziel (Selbstzweck) stellt. Nimmt er aber die Form der von Antisthenes so genannten „sokratischen Willensstärke" an, der Verachtung alles andern außer der Tugend, dann wird *„die Mühsal ein Gut"*[98], ja *„das" Gut, da sie* dann mit der sittlichen Anstrengung, mit der wissenskräftigen Tat, kurz *mit der Tugend* selbst *und* mit der in ihr mitgegebenen *Glückseligkeit zusammenfällt.*

Dies ist es, was Antisthenes meint, wenn er, der „Tag für Tag den Weg von vierzig Stadien zurücklegt, um den Sokrates zu hören"[99], und der, was Mühsal für ein Gut sei, „an den Beispielen des großen Herakles und des Kyros darlegt, indem er so Hellenen und Barbaren zum Zeugnis heranzieht"; — dies ist es, was er meint, wenn er sagt: *„die Tugend ist ausreichend zur Glückseligkeit"*[1*]; und er weicht darin, abgesehen davon, daß er den Schwerpunkt der Tugend von der Intellekt- auf die Willensseite verlegt und sie als Mühsal bestimmt, von Sokrates keineswegs ab, der ja ebenfalls die Autarkie der Tugend zur Glückseligkeit behauptet[2*].

Sehr beträchtlich aber wird die Abweichung wieder, sofern er den Kern der Glückseligkeit abermals einseitig *in fast gänzlicher Bedürfnislosigkeit* findet *und* im Verfolg dieser und der Autarkie-Idee die sokratische Auswirkung des einzelnen in seinem individuellen Lebensgebiet — „jeder an seiner Stelle und jeder sittlich an seiner Stelle"[3*] — zu einem Dasein *in einförmiger Selbstgenügsamkeit* umbiegt. Im Besitze der Tugend, die „eine Waffe ist, deren man nicht beraubt werden kann"[4], die einen befähigt, „nichts dem Zufall anheimzustellen"[5], dem Schicksal so standzuhalten, daß all dessen Angriffe abprallen[6*], und mit ihr als seinem „Eigenen (oikéion)"[7]

Digitized by Google

gegen alles „Fremde d. h. Schlechte“[8] zu kämpfen, *in Unabhängigkeit von allem Äußeren* zu leben, ist der Weise ganz auf sich selbst gestellt. Er kann wohl als „den Gewinn, den ihm die Philosophie gebracht habe“[9], mit Antisthenes „die Fähigkeit, mit sich selbst zu verkehren“, bezeichnen[10*].

Und dies müßte schließlich gemäß der These: „der Weise ist sich selbst genug (autárkes), denn alles, was andere haben, hat er auch“[11*], und der weiteren These: „die Tugend besteht im Handeln und bedarf weder vieler Worte noch Lehren“, zu einer vollkommenen Zurückgezogenheit des Weisen führen; — wenn nicht eben doch *„die Tugend lehrbar“* wäre und daraus folgte, daß „die sittlich Tüchtigen (spudáioi) Freunde sind“[12], da „man entschlossene und gerechte Männer sich zu Bundesgenossen machen muß“ und „es besser ist, mit wenigen Guten (agathói) gegen die Gesamtheit der Schlechten (kakói), als mit zahlreichen Schlechten gegen wenige Gute zu kämpfen“.

Denn von hier aus ergibt sich allerdings: Der im Besitz der kynischen Tugend Befindliche hat nicht nur als Guter ein für die Schlechten *musterhaftes Leben* zu führen; *er hat* auch, „ohne viel Worte und Lehren“[13*], doch *das zur* Einleitung der *Nachfolge* auf diesem Pfade *Nötige* ausdrücklich *mitzuteilen und es* nur dann *der Übung* (áskesis), „ohne die im Leben nichts gerate“[14], *zu überlassen, auf daß es* Wurzel fasse und *„alle Hindernisse überwinde“*. Der Inhalt dieser „Lehre“ aber ist folgender.

Zufolge dem Grundsatze von der Selbstgenügsamkeit der Tugend reicht es nach den Kynikern — wir müssen hier auch schon die Nachfolger des Antisthenes mit heranziehen — nicht hin, daß eine innere Unabhängigkeit von den Genüssen und Bedürfnissen des Lebens stattfinde, sondern man muß diese auch tatsächlich „verachten“, d. h. *dem Genuß selbst entsagen und die Bedürfnisse auf das schlechthin Unentbehrliche einschränken*. Von Haus aus arm wie Antisthenes, Diogenes, Monimos, oder sich freiwillig ihres Vermögens entäußernd wie Krates und Hipparchia, leben darum[15] die Kyniker mindestens seit Diogenes von Sinope als Bettler: Tag und Nacht auf der Straße, gelegentlich in einer Tonne, mit keinem oder allereinfachstem Hausrat, in ärmlichster Kleidung und sich aufs kärglichste nährend, mit Unterdrückung aller künstlichen und nur notdürftigster Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, körperlich und geistig abgehärtet, die ihnen darob zuteil werdende Verachtung und Verunglimpfung mit Gleichmut ertragend, ja sich darauf förmlich einübend, behalten sie sich nur anscheinend für den Fall der Unerträglichkeit des Lebens den freiwilligen Tod vor[16*].

Aber zu dem Äußeren, von dem man sich unabhängig zu erhalten habe, rechneten die Kyniker auch nicht weniges von dem, worin die meisten Menschen sogar noch sittliche Güter und Pflichten zu erblicken gewohnt sind. Sich, obzwar mit andern verkehrend, allerdings auch jederzeit imstande, nur mit sich selbst zu verkehren[17*], durch kein Verhältnis zu anderen gebunden oder beschwert zu finden, von niemandem abzuhängen, gehört mit zur *Frei-*

Digitized by Google

heit des Kynikers: „nichts, was außer seiner Gewalt ist, darf auf seine Glückseligkeit Einfluß haben"[18].

So schon *das Familienleben* nicht, dem gegenüber zwar noch nicht Antisthenes[19*], wohl aber Diogenes die Weibergemeinschaft empfiehlt; es ist ihnen im allgemeinen *ein Gleichgültiges*, genau so *wie die bürgerliche Stellung*, insbesondere ob einer ein sogenannter Freier oder Sklave sei. Denn der wahrhaft Freie kann doch nie ein Sklave werden, der sich fürchtet, ebensowenig wie ein Sklave ein Freier werden kann, der sich nicht fürchtet, es sei denn, daß er sich eben, äußerlich ein Sklave bleibend, durch kynische Tugend befreit. Aber *auch Staatswesen und Staatsform*, ob Monarchie oder Demokratie oder sonst eine, ist ihnen gleichgültig, wo nicht schlecht, da keinesfalls auf die Herrschaft der Weisen berechnet; und *überhaupt:* wer will es dem Weisen zumuten, „in Sachen des Staates *die bestehenden Gesetze* (nómoi) für sich maßgebend sein zu lassen und nicht das Gesetz der Tugend"[20], das doch allein kein Gleichgültiges ist? Deshalb erachten sie es auch für das beste, daß einer, der einmal erkannt habe, die ganze Welt sei unser Vaterland, sich von den Schranken als Bürger eines bestimmten Staates befreie und Weltbürger (kosmopolítes) sei[21*], wobei es nur in der Richtung ihres Denkens liegt, daß sie sich einen künftigen wirklichen Weltstaat so werden ausgemalt haben: Alle Menschen wie eine Herde zusammenlebend, kein Volk durch besondere Gesetze und Staatsgrenzen vom andern getrennt; ein jeder in seiner Lebensweise auf das Unentbehrlichste sich beschränkend, des Goldes, das jetzt so viel Unheil stiftet, entbehrend, ohne Ehe und Hauswesen, zurückgekehrt zur Einfachheit des Naturzustandes[22].

Tritt aber hier, zusammen mit dem in dieser Fassung mehr auf Befreiung des einzelnen aus den Banden des Staates und der Nationalität als auf eine Verbindung aller Menschen zu einem organischen Ganzen gerichteten *Kosmopolitismus*, schon eine starke *Kulturfeindlichkeit* hervor, so wächst sich diese, an sich schon unsokratisch, seit Diogenes bei den Kynikern vielfach zur *Kulturlosigkeit* aus, die in gewissem Sinne das Schimpfwort „Hund (kyon)", das man ihnen anhängte und das sie als Ehrennamen aufnahmen[23], als gerechtfertigt erscheinen läßt: *Eine Verleugnung aller Rücksicht auf andere und aller* bestehenden *Sitte* kommt nun auf, die insbesondere in einer aufs äußerste getriebenen *Schamlosigkeit* mit Bezug auf die Befriedigung der niedrigsten natürlichen Bedürfnisse ihren Ausdruck findet.

Sollte endlich die Anekdote auf Wahrheit beruhen, daß Antisthenes, „als er in die orphischen Mysterien eingeweiht wurde und der Priester sagte, die dieser Teilhaftigen hätten im Hades viele Freuden zu erwarten, entgegnet habe: warum also stirbst du nicht?"[24], so würde man den Kynikern auch hinsichtlich der Religion ein gut Teil Zynismus zuzutrauen haben. Auf alle Fälle aber haben sie auch diese, d. h. soweit sie in mythischen Vorstellungen und äußeren Kulthandlungen bestand, als etwas Gleichgültiges angesehen, das sich höchstens soweit entschuldigen lasse, als es sich als allegorische Darstellung moralischer Begriffe entpuppe; positiv dagegen haben sie *einen*

Digitized by Google

Gott gelehrt, der nichts Sichtbarem gleiche und in keinem Bilde dargestellt werden könne, und dem zu gefallen es nur ein Mittel gebe, die Tugend, während alles andere Aberglauben sei. Im antiken Sinne sind also die Kyniker Atheisten, sie bewahren sich auch *volle religiöse Unabhängigkeit*, und die *absolute äußere und innere Freiheit*, nach der sie streben, findet darin ihre Krönung: „Unabhängig von Bedürfnissen, von Begierden, von Vorurteilen, von Rücksichten"[25], dürfen sie sich wohl im allgemeinen als *Weise den Toren gegenüber* betrachten: Diese „Sklaven ihrer Lüste, krank an der Einbildung und der Eitelkeit, nur durch eine schmale Linie von der Verrücktheit getrennt"[26], dahinvegetierend in Elend und Unverstand, in Unglück und Verkehrtheit, meist ohne es zu wissen, wogegen der Weise ohne Mangel, überall zu Hause, ohne Fehl, gefeit gegen jeden Schicksalsschlag sein Leben führt, ein Ebenbild der Gottheit, sein ganzes Dasein ein Fest *in Glückseligkeit*. Ein Idealbild freilich, das durch die bereits erwähnten Züge (auch Hochmut und Großsprecherei sowie lächerliche Sonderbarkeit[27*] und Schroffheit neben wahrer Geistesstärke, sittlichem Ernst des derben kapuzinerhaften, seine Rede auch mit Witz und Humor würzenden Sittenpredigers und Mitleid mit dem moralischen Elend der Mitmenschen) in der Wirklichkeit gelegentlich sehr stark getrübt wird und in allen Fällen sich doch recht erheblich von dem sokratischen Leben entfernt. Aber dieses in allen seinen fruchtbringenden Seiten fortzuführen und auch in theoretischer Hinsicht fortzubilden, war ja eben, wie schon bemerkt[28*], nur Platon vorbehalten, und es hätte darum wenig Interesse, hier noch genauer auf die Nachfolger des Antisthenes einzugehen; auch auf die in vielen Beziehungen groteske Sonderlingsgestalt des Diogenes von Sinope nicht, zumal da kaum zu entscheiden ist, was ihm und was den andern Kynikern eigentlich gehört. Im übrigen ist ja der ältere Kynismus, der uns hier allein angeht, mit dem Schüler des Krates, Zenon von Kittion, um 300 v. Chr. in die Stoa übergegangen, und wir werden ihm dort in dieser Umbildung wieder begegnen.

ZWEITES KAPITEL

Platon

Eukleides, Aristippos, Antisthenes entfernen sich, bei aller subjektiven Überzeugtheit, noch in allem Wesentlichen in den Bahnen des Meisters zu wandeln, nach verschiedenen Richtungen weit von Sokrates: Eukleides durch seine eristische Methode, Aristippos durch seinen individualistischen Hedonismus, Antisthenes durch seine einseitige Übertreibung der Autarkie.

Platon (427—347)[29*], der in gewisser Weise gegen alle drei steht[30*], soll nun seinerseits, und zwar gänzlich sowie keineswegs zum Vorteil seiner sonst anerkannten philosophiegeschichtlichen Stellung, von Sokrates abgewichen sein. „Unbestreitbar", heißt es, „ist, daß seine sokratischen Genossen von ehemals recht hatten, wenn sie in ihm einen Abgefallenen sahen"[31], einen, der „das Recht verwirkt habe, sich einen Sokratesjünger zu nennen"[32].

Digitized by Google

Denn „Platon hatte [zwar] dem [sokratischen] Ideal einen Inhalt gegeben, Aber über diesem Inhalt war ihm die Form, und mit ihr das Grundelement des sittlichen Lebens, wie Sokrates es verstanden hatte, in Stücke gegangen; sein inhaltliches Lebensideal selbst, das ursprünglich mit sokratischen Gedanken aufs engste zusammenhing, hatte bald eine Zuspitzung erhalten, die eine völlige Abkehr von Sokrates bedeutete." Und: „Im Philebos [dem die ethisch-theoretischen Grunduntersuchungen Platons zum Abschluß bringenden Dialog] ist die Abwendung von Sokrates auch dogmatisch vollendet: das formale Ideal ist ganz in den Inhalt aufgegangen, und der Inhalt ist völlig intellektualisiert. Das sittliche Ziel ist Erkenntnis, die von Lust begleitet ist. Damit aber ist das sittliche Streben endgültig in die Abhängigkeit von einem ihm Äußerlichen gebracht, dessen Erreichung an Bedingungen geknüpft ist, die nur zum kleinsten Teil im Herrschaftsbereich des sittlichen Willens liegen. Platon ist vollends ganz auf den Standpunkt der alten Kalokagathie herabgesunken; nur daß er diese vergeistigt hat."[33]

So kann freilich jemand schreiben, der findet: „Bei Sokrates war die Vollkommenheit die Willensstärke und geistige Kraft, die das wollende Subjekt auf sich selbst stellt und den Menschen von allen Einzelbegehrungen und darum von allen besonderen, inhaltlichen Zwecken unabhängig macht, und die Autarkie war dieses ‚In-sich-selbst-Genüge-finden' des sittlichen Willens."[34] Aber wo läßt sich dies aus den Quellen für Sokrates nachweisen? Ist es nicht vielmehr schon das antisthenische Ideal, das wir da vor uns haben[35*]? Und ist nicht gerade der *„Philebos"* ein Zeugnis, daß Platon in ethischer Hinsicht wesentlich in der sokratischen Linie geblieben ist, die auf von Glückseligkeit begleitete Einsicht weist[36*]? Schon eine ganz vorläufige Betrachtung des Gedankenganges dieses Dialoges wird es uns bestätigen.

„Eine gewisse eigenschaftliche und zuständliche Verfassung der Seele aufzuzeigen, und zwar diejenige, welche imstande ist, allen Menschen das Leben zu einem glückseligen (eudáimon) zu machen"[37], also *das für den Menschen Gute* zu finden, ist die nächste Aufgabe[38*], die sich Platon darin stellt[39].

Zwei Lösungen bieten sich von einem früheren Gespräche her dar: dies Gute sei „die Freude und die Lust (hedoné) und das Vergnügen und was sonst noch zu dieser [im ganzen übrigen Gespräch durch die Lust (hedoné) vertretenen] Gattung gehört"[40], oder aber es sei „Einsicht (phronéin), Denken, Erinnerung und was damit verwandt ist, nämlich richtige Meinung (orthé dóxa) und wahrheitsgemäße Überlegungen (alethéis logismói)". Sokrates verteidigt gegen den Lustvertreter Philebos oder vielmehr gegen den ihn im Gespräch ablösenden Protarchos zunächst die Einsicht usw. Er weist jedoch alsbald auf die Möglichkeit eines Dritten, der Einsicht und Lust noch Vorzuziehenden hin, nach dem dann erst wieder die Rangordnung der beiden anderen zu bemessen wäre; und dieses Dritte wird nach einer die späteren Unterscheidungen auf dem Gebiete der Lust und Einsicht vorbereitenden methodologischen Untersuchung als *„das* aus beiden *gemischte* (symmichthéis) und beide in sich vereinigende *Leben*"[41] bezeichnet.

Digitized by Google

Seinem Ursprunge nach ist es zufolge einer weiteren, das „Werden zum Sein"[42] betreffenden Voruntersuchung „nicht das aus zwei beliebigen Bestandteilen gemischte (miktós)"[43], sondern „dasjenige Leben, in welchem alles Unbegrenzte (ápeiron) durch das Begrenzende (péras) gebunden worden ist". Nun gehört aber ferner nach jener Voruntersuchung die Lust zu dem Unbegrenzten[44], die Einsicht zu dem vermöge der Vernunft Maßgebenden und so das gemischte Leben Begründenden (aitía)[45]. Es ist also damit zugleich die zweite Hauptfrage des Dialoges, die den *Vorrang* der Lust vor der Einsicht oder dieser vor der Lust betrifft, zugunsten *der Einsicht* entschieden, und alles Übrige verläuft nach dieser Richtung[46]: Die von Haus aus maßlose, insbesondere die sinnliche Lust, sowie die unwahre, weil ihrerseits mit der gleichfalls maßlosen Unlust gemischte Lust werden aus der Sphäre des für den Menschen Guten ausgeschlossen; nur die wahre, streng nach Maßgabe der Einsicht abgemessene und demnach auch bei geringem Umfang richtig kraftvolle Lust wird als zweiter, aber der Einsicht gegenüber im Range zurückstehender Bestandteil des „gemischten Lebens" zugelassen.

Die Einsicht (phrónesis) spielt also hier nach wie vor die Rolle *des das sittliche Leben Verwirklichenden* oder ihm, wie Platon sagt, objektive Wirklichkeit oder „Wahrheit (alétheia) Beimischenden"[47]. Nach wie vor ist es die Einsicht, *woraus die Glückseligkeit erfolgt.* Und wenn dabei das Merkmal *des Vernunftgemäßen* besonders stark hervorgehoben wird, so ist auch dies keineswegs unsokratisch: Vernunft ist Wissen sowohl wie wissentliches Wirken. Sagt mithin der platonische Sokrates am Schlusse des „Philebos": „ich behauptete, daß für das Leben des Menschen die Vernunft (nus) weit wertvoller und besser sei als die Lust"[48], was sagt er damit anderes als der historische Sokrates: „die Tugend ist ein Wissen"?

So weit geht demnach Platon durchaus den Weg seines großen Lehrers. Man wird auch die freilich vielumstrittene, ebenfalls am Schlusse des „Philebos" zu findende „wunderliche Gütertafel"[49] nicht so mißverstehen dürfen, wie es geschehen ist: Platon habe darin „die faktischen Betätigungen des nus und der phrónesis in der Seele"[50] auf „die Wissenschaften, technischen Kenntnisse und richtigen Meinungen aller Art" eingeschränkt und so sein „intellektualistisches Interesse, obwohl toleranter geworden, in seiner Einseitigkeit festgehalten"[51]. Denn eins kann angesichts dieser dann allerdings keineswegs „wunderlichen" Aufstellung[52*] doch wohl als sicher gelten: Es handelt sich dabei[53] um eine allgemeine, zugleich eine Rang- und Wertordnung darstellende Übersicht der Bedingungen für die Verwirklichung des „gemischten Lebens", und im Mittelpunkte dieser Bedingungen steht abermals die Einsicht (phrónesis). Weiterhin ergibt sich aber daraus: Die Grundbedingung dieser Einsicht ist, soweit sie dem Menschen zukommt, die göttliche Einsicht und Vernunft (nus)[54] mit ihren Bestimmungsstücken „Maß und Gemäßheit" sowie „Symmetrie und Vollendung", kurz „Gesetz und Gesetzmäßigkeit, und die Leistung der Einsicht besteht in ihrem maßvollen Einfluß auf die Lust (hedoné) mittelst „Wissenschaften, Künsten und soge-

Digitized by Google

nannten richtigen Meinungen". Ist dann aber nicht dieser Intellektualismus mit seiner praktisch-ethischen Richtung wiederum ganz der sokratische? Kann man sagen, das intellektualistische Interesse habe Platon „gehindert, dem Zusammenhang der Wissenschaft mit dem Kulturleben und der Berufserfüllung des Individuums vollauf gerecht zu werden"[55]? Muß nicht, der solches behauptet, selber zugeben, in der „Gütertafel" des „Philebos" — „leuchte unverkennbar der Zusammenhang der platonischen Wissenschaft mit dem sachverständigen Wissen des Sokrates und mit dem Ideal der intellektuellen Kultur durch"[56]?

Indes genug mit der Stellungnahme gegen solche Abfalltheorien[57*]. Wenden wir uns wiederum direkt zu Platon und zeigen vollends, daß er auch in dem, was sein Eigenstes bildet, in seiner *Ideenlehre* und deren ethischen Konsequenzen, durchaus in der sokratischen Bahn geblieben ist. Es wird sich dann auch herausstellen, daß er, wie wir schon einmal[58*] bemerkten, sogar der einzige Sokratesjünger ist, der die Botschaft des Meisters ganz weiterverkündet hat.

Denn worum war es ihm doch, kurzhin gesagt, eben in dieser Ideenlehre zu tun, sofern sie eine erkenntnistheoretische Seite hat? Doch nur um die Grundlagen gerade jenes Wissens, das sich für Sokrates auf dem Bewußtsein des Nichtwissens aufbaut[59*]. Dieses Wissen unter Beibehaltung der sokratischen Nichtwissensthese so zu fundieren, daß es auch gegen die aus jener These herzuleitenden skeptischen Folgerungen gesichert sei, darin besteht der erkenntnistheoretische auch ethisch höchst folgenreiche Sinn der platonischen Ideenlehre; er wird, da wir an ihm angesichts der zentralen Stellung, die Platon der Einsicht (phrónesis) im „Philebos" anweist, nicht zweifeln, nur noch im einzelnen so klar als möglich herauszustellen sein. Dies aber wird wiederum am besten zunächst von jenem Dialoge aus geschehen.

So wenig nämlich darin von den *Ideen* oder gar „der" Idee an sich die Rede ist, in den beiden schon[60*] erwähnten Voruntersuchungen des „Philebos" treten sie gerade als das aufs deutlichste hervor, was ihre Bedeutung vor allem auch für die ethische Forschung ausmacht: Sie erscheinen als die Methoden oder Verfahrensweisen, mittelst deren man zur Wahrheit über die Dinge gelangt. Sie sind also die Methoden der Erkenntnis, die sämtlich in „der" Idee oder Grundmethode der Vernunft wurzeln als eben in jenem Fundament des Wissens, über das hinaus nach einer weiteren Grundlage zu fragen wirklich keinen Sinn mehr hat.

„Der Ursprung des objektiv wirklichen oder wahren konkreten Seins ist das Bewußtsein oder die Vernunft, und die Erkenntnis ist die Nachbildung dieses Ursprungsprozesses", so läßt sich das Ergebnis jener Voruntersuchungen kurz umschreiben. Die ganze Problematik des Sokrates ist, wie wir gleich sehen werden, darin mitenthalten. Im einzelnen aber stellt sich die Sache unter zweckmäßiger Vorausnahme der zweiten Voruntersuchung in der Sprache Platons folgendermaßen dar.

Vier „Geschlechter (géne)" oder Gattungen des „Seienden (ónta)" lassen

Digitized by Google

sich[61] unterscheiden: das „Unbegrenzte (ápeiron)", das „Begrenzende (péras)", das aus diesen beiden zusammengemischte (xymmisgómenon) Eine (hén)", und die Ursache (aitía) der Zusammenmischung dieser beiden"[62]. Das „Unbegrenzte" ist „alles, was im Zustand des Mehr oder Weniger erscheint oder das Hervorstechend und Unmerklich und das Allzusehr und alles dergleichen in sich aufnimmt"[63], d. h. wie insbesondere die sinnlichen Qualitäten in seinem beständigen Auf- und Abschwanken jeder Bestimmtheit entzogen ist. Das „Begrenzende" ist das, was im Gegensatz dazu „ein gewisses Verhältnis von Zahl zu Zahl oder von Maß zu Maß darstellt[64], so daß es als ein durch Gleichheit oder Doppeltheit oder überhaupt Verhältnismäßigkeit Ebenmaß in das Unmaß des „Unbegrenzten" Bringendes fungieren kann. „Das gemischte Eine" ist „alles das, was aus dieser Verbindung stammt"[65]; es wird, insofern es selbst ein Prozeß ist, auch als das „Werden zum Sein (génesis eis usían) durch die mittelst des Begrenzenden hergestellten Maße" bezeichnet; insofern es aber zum Abschluß gekommen ist, heißt es „das aus dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden gemischte und gewordene Sein (usía)"[66]. Die „Ursache" endlich ist das, was die Mischung, aber auch „was ihr dienstbar ist zum Zwecke des Werdens [zum Sein]"[67], also das Unbegrenzte und das Begrenzende, „wirkt"[68]; es selbst aber wird, da nur „alles, was da wird, durch irgend eine Ursache wird", nicht gewirkt und ist somit im wahren Sinne des Wortes[69] die Ursache von allem.

Außerdem aber wird von Platon diese Ursache als „Weisheit und Vernunft (sophía kai nus)"[70] bezeichnet, die „es ohne Seele (psyché) [d. h. Bewußtsein] nicht geben kann"; wir haben somit hier in der Tat die Ableitung des objektiv wirklichen oder wahren konkreten Seins, des Daseins (usía) der Dinge dieser Welt[71] von dem Bewußtsein oder der Vernunft vor uns. Und damit ist schließlich auch der Übergang zur Erkenntnis als der Nachbildung dieses Ursprungsprozesses durch die menschliche Vernunft ermöglicht.

Nur müssen wir uns darüber klar sein, daß es sich bei der Erkenntnis keineswegs um eine sklavische Nachbildung in der nämlichen Richtung handelt, in welcher der Bildungsprozeß erfolgt ist. Vielmehr wird hier zunächst der „induktive Weg" gegangen von dem die Aufgabe der Erkenntnis darstellenden Dinge zu der jeweils „einen Idee (mía tis idéa)"[72] oder ideellen Einheit, die es „in sich hat"[73], von dem Subjekt zu dem Prädikat des vorläufigen Urteils, in dem die Erkenntnis dieses Dinges ausgesprochen wird. Denn wie Platon weiter in der ersten Voruntersuchung des „Philebos" ausführt: „was nur immer als [konkret oder da-]seiend bezeichnet wird, das besteht aus Einem und Vielem und trägt Begrenzendes und Unbegrenztes ineinander verwachsen in sich; wir müssen daher angesichts dieser durchgehenden Gestaltung des [Da-]Seienden immer für alles jedesmal eine Idee [voraus]setzen und nach ihr suchen: finden werden wir sie gewiß darin"[74]. So beispielsweise, wenn wir etwa urteilen: „dies [zunächst noch unbestimmte X] ist [indem wir es prädikatisch bestimmen, ein bestimmtes A und zwar] eine Lust (hedoné)"[75]. Aber damit nicht genug. An den induktiven Weg

Digitized by Google

vom konkret Daseienden zu der „einen Idee" muß sich der deduktive Weg von Idee zu Idee anschließen. „Haben wir diese eine Idee erfaßt, so müssen wir zusehen, ob es vielleicht nach und unter ihr zwei gebe, wo nicht, dann drei oder irgend eine andere Zahl, und bei diesen weiteren Einheiten müssen wir es wieder ebenso machen, bis man denn deutlich erkennt, nicht bloß, daß das anfänglich Eine Eines und Vieles und Unbegrenztes ist, sondern auch wie vieles es ist. Mit der Idee des Unbegrenzten aber darf man nicht eher an das Viele herantreten, als bis man die genaue Zahl dieser Vielheit, die zwischen dem Unbegrenzten und dem Einen liegt, sicher erkannt hat. Dann erst darf man jede Einheit bei allem sich ins Unbegrenzte verlaufen lassen und ihm damit den Abschied geben."[76] Abermals beispielsweise: „Man nehme die Lust (hedoné). Sie ist eine Einheit als Idee oder Gattungsbegriff. Nun teile man sie in sinnliche und geistige Lust ein. Dann nehme man wieder jede von diesen beiden als eine Einheit und sage, der sinnlichen Lüste seien fünf, eine für jeden Sinn. Und noch einmal: man nehme die Lüste des Geschmackssinnes als eine Einheit, und man wird auf ein Unbegrenztes von Lüsten an Essen und Trinken kommen. Nur daß man nicht den Sprung von der Lust zu den unbegrenzt vielen Lüsten mache und sage: Lust! Ei freilich, der Lüste gibt es ja so zahl- und endlos viele!"[77]

Schritt für Schritt wird also hier der Weg von dem vorläufigen Urteil „dies ist eine Lust" zu dem[78*] abschließenden Urteil „dies ist eine Geschmackssinneslust" gegangen, und das Ende ist wie bei Sokrates[79*] eine Definition mittelst nächster Gattung (Sinneslust) und Artmerkmal (Geschmack). Doch ist auch der Unterschied zwischen hier und dort nicht zu verkennen: bei Platon eine streng systematische Herleitung aus über- und untergeordneten Ideen, bei Sokrates eine keineswegs streng notwendige Auswahl von Begriffselementen. Insofern bedeutet also das platonische Verfahren der *Idee als Methode zum Begriff* doch einen entschiedenen Fortschritt über Sokrates hinaus. Nichts geringeres ist da entdeckt als das Verfahren der Ideenunterlegung oder Hypothese[80*] und der damit verbundene hypothetische Schluß: „wenn diese oder jene Idee zugrunde gelegt wird, so folgt daraus für die in diesen oder jenen Kreis gehörigen, an dieser oder jener Idee ‚teilhabenden (metéchontes)' Dinge dies oder jenes, vor allem die strenge, dieser oder jener Idee entsprechende Definition dieser oder jener Dinge". Die Idee *als Hypothese* ist denn auch seitdem ein ständiges wertvollstes Rüstzeug aller und jeder wissenschaftlichen Forschung, und die darin steckende sokratische *Problematik* erhält dadurch noch ein ganz anderes Gesicht: Sie wird von Platon mit der *Aitiologie* oder der Lehre vom Grunde (aitía) der Dinge wie der Erkenntnis verbunden.

Was nämlich vorerst die von Sokrates begründete Problematik betrifft, so konnte sie wohl, wie bereits[81*] angedeutet, zu skeptischen Folgerungen Anlaß geben. Sokrates war ja sicher nicht im Zweifel darüber, daß Wissen nicht etwas fertig Gegebenes, sondern ein Problem, eine Aufgabe immer weiter dringender Forschung sei. Aber nicht nur das Wissen als Ganzes war

Digitized by Google

ihm dies; auch die Stationen auf dem Wege der Wissenserarbeitung, die einzelnen Erkenntnisse, waren ihm Probleme. Freilich, wenn sie sich in Begriffen von dem zu Erkennenden darstellen, so scheint es zunächst, als hätten diese Begriffe nur den Charakter von Antworten auf Fragen und wären infolgedessen etwas Endgültiges. Aber tiefere Betrachtung zeigt auch an ihnen, genau wie an der Frage, die auf sie hingeführt, sie „induziert" hat, das Moment des Nichtwissens auf: Sie sind abermals Fragen ebensowohl wie Antworten, der Charakter des Problems bleibt auch ihnen dauernd innewohnen. „Begriffe sind vorläufige Antworten auf die in ihnen selber liegenden Fragen und daher selbst immer wieder fragwürdig", so dürfen wir wohl im Sinne von Sokrates sagen.

Aber bedeutet dies nun nicht wirklich vollkommene Skepsis? Ist darin nicht bloß der Zweifel, sondern sogar die Überzeugung ausgesprochen, daß es ein irgendwie sicheres Wissen überhaupt nicht geben könne? Bleibt dann nicht alles in der Erkenntnis problematisch und nur problematisch? Haben also nicht die recht, denen Sokrates selbst zugibt: „mit dem Vorwurf, den schon viele mir gemacht haben, daß ich nämlich zwar die andern frage, selbst aber keinerlei Antwort gebe, weil ich über keine Weisheit gebiete, hat es seine volle Richtigkeit"[82*]? Auch daß Sokrates die Antworten, die er selbst nicht gibt, doch mit seiner maieutischen Methode aus den andern hervorlockt, würde natürlich eine solche skeptische Ausdeutung der sokratischen Begriffsphilosophie nicht entwurzeln.

In der Tat ist der entscheidende Schritt zu dieser Entwurzelung erst durch Platon geschehen. Denn zwar der Anfang des Erkenntnisweges, sein induktiver Teil, ist bei Platon ganz der nämliche wie bei Sokrates. War für diesen schon das zu erkennende Ding, nicht erst der von ihm zu gewinnende Begriff, ein Problem, so ist es dies für Platon ebenfalls. „Was ist dies [in irgend einer Hinsicht noch unbestimmte und daher für die Erkenntnis ein X darstellende Ding]?", so fragt auch er. Nur ist seine Antwort infolge des deduktiven Weges vom vorläufigen zum abschließenden, die Definition des Dinges enthaltenden Urteil streng logisch begründet. Mag nämlich auch dieses abschließende Urteil seinerseits (wie es tatsächlich immer der Fall ist) noch so viele ungelöste Probleme in sich bergen[83*]: die logische Geschlossenheit und Wohlbegründetheit des hypothetischen Verfahrens wird dadurch keineswegs beeinträchtigt. Was so erkannt ist, steht gegenüber der Skepsis so lange sicher, als überhaupt die *Vernunftgrundlage der Erkenntnis* zugegeben wird.

Diese nachzuweisen hat sich aber Platon zeitlebens bemüht, in einer Entwicklung, die ihn schließlich auch zu der ethischen These geführt hat, das „gemischte Leben" sei in seinen Grundbedingungen „gestaltet wie eine körperlose Ordnung (kósmos asómatos), die schön über einen beseelten Körper (émpsychon sóma) herrschen soll"[84]. Aber es war eben eine Entwicklung, in der es sich[85] vor allem um eine stetige Auseinandersetzung des platonischen Sokratismus mit Heraklitismus, Eleatismus und Pythagoreismus handelte. So

Digitized by Google

mußte es wohl kommen, daß bei diesem schweren geistigen Ringen gelegentlich auch einer dieser Gegner die Oberhand zu gewinnen schien: Platon wenn nicht als einseitigen Relativisten so doch als einseitigen Metaphysiker und Mystiker auszudeuten, konnte bei einiger Übertreibung der unleugbaren heraklitisch-eleatisch-pythagoreischen Einflüsse auf ihn nicht so sehr schwierig sein. Wir jedoch wollen uns wie bisher sorgfältig vor einer solchen Übertreibung hüten und hoffen, die *ethische Lehre Platons auf dieser Grundlage* ihrer historischen Entfaltung gemäß darstellen zu können. Was dabei noch von erkenntnistheoretischen Gedankengängen Platons nachzutragen ist, wird sich von selbst ergeben.

Daß Platon einem extrem relativistischen Heraklitismus, wie er ihn als Schüler des Kratylos[86*] kannte, mit seinem sokratischen Rüstzeug nicht wohl erliegen, nicht wohl zum einseitigen Relativisten werden konnte, ist von vornherein klar. Sozusagen spielend fertigt er diesen alles verflüssigenden Relativismus samt seiner erkenntnistheoretischen Folge, dem homo-mensura-Satze des Protagoras[87*], ab. Indes stellt er doch im „Theaitetos" der Lehre, daß der ewige Fluß der Erscheinungen jede allgemeingültige Aussage über sie unmöglich mache, nur erst dies entgegen: Die Wahrnehmung dieses Flusses ist freilich keine Erkenntnis, wohl aber können die einzelnen Wahrnehmungen durch die ideelle Einheit der Seele im Urteil über die Dinge verknüpft und so zur Erkenntnis (epistéme) gebracht werden[88]. Und es bedeutet noch keineswegs eine völlige Umschiffung der eleatisch-absolutistischen Gegenklippe jenes Relativismus, wenn so bei ihm der echt heraklitische Gedanke der Vernunftgesetzlichkeit der Dinge[89*] in sokratisch-ideistischer Umformung wieder hervortritt.

Durchaus vielmehr vereinigt sich damit zunächst noch der eleatische Gedanke, daß „nur das Seiende ist", das Werden dagegen nicht ist[90*], oder, um es gleich in platonischer Form auszudrücken, daß nur der Ideenwelt wahres Sein, der Sinnenwelt dagegen kein solches Sein zukomme. Und weiter: Da Platon die echt heraklitische Lehre, wonach[91] das Werden selbst Offenbarung des Logos ist[92*], nicht kennt, ist von da nur ein Schritt zum Anschluß an jene andere eleatische Lehre: wir meinen die von dem schroffen, unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der allein wahrhaft wirklichen Welt des Seins und der nur der irrigen Meinung als wirklich geltenden Welt des Scheins (abermals platonisch: der Ideen- und der Sinnenwelt). Wie es aber angesichts dieser völligen Trennung (chorismós) der Ideen von den Dingen noch eine Erkenntnis der Dinge durch die Ideen geben soll, wird dann unerfindlich.

In der Tat sind Platon, der auch von seiten des Pythagoreismus gewissen diesen Chorismos bestärkenden Einflüssen ausgesetzt war, die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten dieser metaphysischen Wendung der Ideenlehre erst allmählich aufgegangen. Und erst im „Sophistes", also knapp vor dem „Philebos", hat er sie, nach vielfachen Ansätzen schon vom „Phaidon"

Digitized by Google

an, so überwunden, daß er dann im „Philebos" seine ausgereifte Theorie von dem ideell begründeten Erfahrungs- oder Dingwissen vortragen konnte.

Bis dahin aber ist ihm (natürlicherweise wohl bei dem Begründer der Ideenlehre) das reine Ideenwissen, d. h. das Wissen von den Ideen durch die Ideen und zuletzt durch die Vernunft als die Grundidee aller Ideen die Hauptsache. Nur Ideen, heißt es bis dahin, werden durch Ideen erkannt. Die Idee ist im Erkenntnisurteil nicht nur Prädikat, sondern auch Subjekt. Die Stellung des X, d. h. des unbestimmten (Sinnen-)Dinges an Subjektstelle, so daß das Urteil lautet: „dies (X) ist ein A (z. B. eine Lust)", ist noch nicht anerkannt. Das X, das ápeiron der Sinnenwelt, hat weder erkenntnistheoretischen noch sonstigen Wert. (Sinnen-)*weltflüchtig* fällt darum auch zunächst Platons Ethik aus.

Darum? Das wird man vorerst wohl noch in Zweifel ziehen wollen. Denn schon im „Gorgias", wo von Ideen noch gar nicht die Rede ist, taucht doch das pythagoreische Wort vom „Körper als dem Grab der Seele" auf[93]. Und wenn ebendort die wahren, auf Wissen gegründeten und das Gute zum Ziel habenden Künste den nur auf Erfahrung beruhenden und nur auf Schein zielenden Fertigkeiten entgegengesetzt werden, so ist auch damit wohl schon in gewissem Grade auf den Gegensatz zwischen der Ideen- und Sinnenwelt hingedeutet. Das Bild vom „Kerker der Seele" kehrt nämlich im „Phaidros" wieder[94], wo die Ideenlehre schon eine erhebliche Ausbildung erlangt hat; eleatische Einflüsse erkennen wir bei Platon bereits vom „Protagoras" an[95]; was hindert uns[96], in jener Unterscheidung der Künste und Fertigkeiten den Keim des Ideen-Chorismos zu erblicken?

Und zwar um so mehr, als man auch die andere Linie der platonisch-ideistischen Entwicklung, die Tendenz zur Aufhebung des Chorismos zwischen Ideen- und Sinnenwelt, bereits im „Gorgias" finden kann. „Meiner Ansicht nach", läßt Platon da den Sokrates sagen, „werden die Ordnungsmaßregeln (táxeis) für den Körper in dem Namen ‚gesund' zusammengefaßt, woraus sich denn die Gesundheit in ihm entwickelt und die sonstige Tüchtigkeit (areté) des Körpers. . Für die Ordnungs- und Gestaltungsmaßregeln der Seele aber gelten die Bezeichnungen Gesetzlichkeit (nómimon) und Gesetz (nómos), zufolge deren die Menschen gesetzlich (nóminoi) und wohlgesittet (kósmioi) werden. Eben darin aber besteht die Gerechtigkeit und Besonnenheit."[97] Klingt das nicht schon ganz wie die „körperlose Ordnung, die schön über einen beseelten Körper herrschen soll"[98*], und an deren Entrücktheit gegenüber der Sinnenwelt angesichts des übrigen im „Philebos" Ausgeführten nicht im entferntesten gedacht werden kann?

Aber sei dem wie ihm wolle, eine Periode *asketisch-pessimistischer Weltflucht* hat Platon unter eleatischem und orphisch-pythagoreischem Einfluß und im Gegensatz zum Heraklitismus, wie er ihn verstand, sicher durchgemacht. Und im Zusammenhange mit dieser Stimmung hat sich auch seine Ideenlehre mit ihren ethischen Konsequenzen in dieser Periode entwickelt: vom „Gorgias" an über den „Phaidon" bis hin zum „Theaitetos". Denn auch

Digitized by Google

in diesem heißt es noch: „Daher gilt es zu versuchen, von hier [d. h. aus der Sinnenwelt] so schnell wie möglich dorthin [d. h. in die Ideenwelt] zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichsten Verähnlichung mit Gott; ihm ähnlich werden aber heißt gerecht und fromm werden auf dem Grunde der Einsicht (phrónesis)."[99]

Ganz wie im „Phaidon" also, wo wir lesen: „Während wir leben, werden wir der wahren Erkenntnis am nächsten kommen, wenn wir möglichst gar nicht mit dem Körper in Verkehr treten, jede Gemeinschaft mit ihm, soweit sie nicht unumgänglich ist, meiden und uns von ihm zu reinigen suchen, bis uns die Gottheit selbst befreit; und wenn wir so geläutert und von der Unvernunft des Körpers erlöst sein werden, dann werden wir in jene Welt eingehen und durch uns selbst alles in seinem Wesen, d. h. die Wahrheit selbst erkennen; denn nur der Reine darf das Reine berühren"[1]. Im „Phaidon", wo überhaupt der Gedanke der „Lösung und Trennung (chorismós) der Seele vom Körper[2], und zwar nicht bloß im Tode, aufs schärfste zum Ausdruck kommt: „Als Reinigung (kátharsis) hat doch wohl das Streben zu gelten, die Seele so viel als möglich vom Körper zu trennen und sie zu gewöhnen, sich allerseits aus dem Körper in sich selbst zurückzuziehen und zu sammeln und sich nach Möglichkeit sowohl in dem jetzigen wie in dem künftigen Dasein ganz auf sich selbst zu beschränken, sich loslösend vom Körper wie aus Fesseln."[3]

Wie aber soll, dies ist jetzt die schwere Frage, diese Loslösung sich vollziehen? Da uns doch „der Körper ungezählte Hindernisse bereitet infolge der Notwendigkeit seiner Ernährung"[4]? Da, „wenn uns noch Krankheiten befallen, diese uns noch weitere Hindernisse auf der Jagd nach der Wahrheit in den Weg stellen"? Da uns der Körper endlich auch „durch Leidenschaften der Liebe, Begierden und Ängste, alle möglichen Trugbilder und tausend Nichtigkeiten verwirrt, so daß es uns in der Tat infolge der Vereinigung mit ihm überhaupt nicht möglich ist, irgend welche vernünftige Einsicht zu erlangen"?

Platon ist sich also der ganzen Schwere des Problems bewußt, das in „unserer" d. h. der Seele „Trennung" vom Körper besteht. Er löst es vorerst[5*] durch Verbindung der orphisch-pythagoreischen Lehre von der ursprünglich körperlosen Existenz („Präexistenz") der Seele mit dem sokratischen Wissensprinzip. Und dabei erwächst ihm die erste ausgebildete Form seiner eigenen Ideenlehre: die Lehre von der *Erinnerung* (anámnesis).

Schon im „Menon" sagt er es und wiederholt es, in *teilweise mythisch-mystischer* Einkleidung, im „Phaidros" und „Theaitetos", wenn nicht mit denselben Worten, so dem Sinne nach: „Suchen und Lernen ist ganz und gar Erinnerung"[6]. Und weiter: „Der Mensch muß das auf die Gattungen (éide) sich Beziehende begreifen, welches als Eines hervorgeht aus vielen durch den Verstand zusammengefaßten Wahrnehmungen, und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd

Digitized by Google

[in ihrer körperlosen Präexistenz] und das übersehend, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet"[7], — so daß dann einer allerdings imstande ist, „aus sich selbst viel Schönes herauszufinden und es festzuhalten"[8]. Insbesondere im „Phaidon" aber spricht er es aufs deutlichste aus: „Was wir Lernen nennen, ist nichts als die Wiederaufnahme einer uns schon angehörigen Erkenntnis, und dies bezeichnen wir wohl mit Recht als Erinnerung"[9]. Das also, wodurch wir die gleichen, ähnlichen, ungleichen, unähnlichen oder sonstwie beschaffenen Dinge als gleich, ungleich usw. erkennen, die Gleichheit usw., „müssen wir notwendigerweise schon vor der Zeit gekannt haben, wo wir die gleichen [oder sonstwie beschaffenen] Dinge zum ersten Male mit Augen sahen"[10]: Diese gleichen oder sonstwie beschaffenen Dinge erinnern uns nur immer wieder an das, was ihnen, eben als gleichen oder sonstwie beschaffenen Dingen, in unserer Seele zugrunde liegt, die Gleichheit usw. oder, wie Platon meist sagt, „das Gleiche [oder sonstwie Beschaffene]" an sich, die *Idee* (idéa)[11] der Gleichheit usw., wodurch wir eben jene Dinge als gleich oder sonstwie beschaffen erkennen. Die Idee als Methode der Erkenntnis tritt also schon hier aufs klarste zutage.

Freilich, mit der absoluten Verwirrung, in die wir d. h. unsere Seele durch den Körper gesetzt werden sollen, so daß „es uns infolge der Vereinigung mit ihm überhaupt nicht möglich ist, irgendwelche vernünftige Einsicht zu erlangen", will das eben Gesagte durchaus nicht stimmen. Erscheinen doch hier im Gegenteil die Dinge geradezu als das, wodurch zwar nicht, aber ohne das auch nicht die Erkenntnis zu erreichen ist, und stellt sich doch diese Art, die Dinge zu betrachten, bereits als ein Ansatz zur Würdigung auch des empirischen Faktors der Erkenntnis dar[12*]. Aber der „Phaidon" ist ja auch keineswegs ein in erster Linie erkenntnistheoretischer, sondern vielmehr gleich dem „Philebos" ein vorwiegend ethischer Dialog: Die Ideenlehre dient hier wie dort nur der tieferen und tiefsten Begründung der sokratisch-sittlichen, auf die Überwindung der Sinnlichkeit durch Einsicht gerichteten Forderung; und diese Überwindung scheint Platon zunächst nur möglich durch Losringen von, nicht aber durch Auseinandersetzung mit der Sinnenwelt, durch *Flucht in die Welt der Ideen*, die ursprüngliche Heimat der Seele.

So bleibt denn auch in den ethischen Partien der Dialoge vom „Gorgias" an bis zum „Theaitetos" durchweg herrschend jener Gedankenkreis, in dem die Hauptrolle zufällt dem göttlichen Ursprung der Seele, ihrer Präexistenz, ihrem Fall in die Welt der Sinne, dem Gericht nach dem Tode, ihrer nach Art und Dauer durch ihre Schuld auf Erden bestimmten Sühnewanderung, ihrer endlichen Erlösung und Rückkehr zu ihrem Ursprung[13*]. Und auch die Erfüllung der sokratischen Forderung, das Wissen als Tugend zu erwerben, nimmt hier ähnlich wie bei der „uneigennützigen Wissenschaft" des Pythagoreismus[14*] den Charakter der *intellektuellen Reinigung* an.

Den Zustand der Seele wiederzugewinnen, in dem sie, „bevor sie in Menschengestalt einging, ohne Körper war und Einsicht (phrónesis) besaß vom

Digitized by Google

Schönen und Guten und allem dergleichen"[15], darauf kommt es an: Nur dadurch ist *der*[16]* *unsterblichen Seele* nach dem Tode die Wiedereinkehr „in das Reich des mit ihr gleichartigen Unsichtbaren, Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen (phrónimon)"[17] gewährleistet, „wo angelangt sie der Glückseligkeit teilhaftig wird". Dies „Bemühen um den Tod", d. h. das Loskommen der Seele vom Körper, so daß sie „in reinem Zustand sich von ihm trennt und nichts von ihm mit sich nimmt"[18], ist aber wieder nur möglich durch die Erinnerung an ihr vorkörperliches Dasein: Erst so ist sie imstande, „richtig zu philosophieren und sich in Wahrheit um einen leichten Tod zu bemühen. Sie muß eben schon „in diesem Leben sich keineswegs freiwillig in Gemeinschaft mit dem Körper einlassen, sondern ihn fliehen und in sich selbst gesammelt bleiben", also — den Chorismos der Ideen von den Dingen, der Welt der Ideen von der Welt der Sinne vollziehen.

„Im Hinblick darauf, [daß[19]* jede Seele nach dem Tode ihr gebührendes Los empfängt], darf der um seine Seele unbesorgt sein, der während seines [irdischen] Lebens den körperlichen Lüsten und allem Tande äußerlichen Schmuckes entsagt hat als einem ihm fremden Element, das seiner Überzeugung nach den Schaden nur schlimmer macht, wogegen er sich der Lust am Lernen mit allem Eifer hingegeben und seine Seele nicht mit einem ihr fremden, sondern mit dem recht eigentlich ihr zugehörenden Schmucke, mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit geschmückt hat"[20], so faßt sich die ethische Lehre des „Phaidon" zusammen. Sie ist uns nur eine Bestätigung alles bisher Gesagten, das durch das Folgende noch vollends beleuchtet wird. „Es scheint den übrigen zu entgehen, daß die wahrhaften Philosophen keines anderen Dinges sich bestreben, als zu sterben und tot zu sein"[21], heißt es abermals im „Phaidon"; schon im „Gorgias" wird das körperliche Leben als Tod und der Körper als Grabmal der Seele bezeichnet[22]*; im „Theaitetos" schildert Platon den weltvergessenden Weisen, der „überhaupt nur dem Körper nach in der Stadt weilt"[23]; ein eigenes Wort, thanatán (von thánatos „Tod"), bildet er im „Phaidon"[24] für die Todessehnsucht des Philosophen, der (wiederum nach dem „Theaitetos") die Nichtigkeit des Vergänglichen durchschaut und in dieser Erkenntnis seine Weisheit, seine Tugend findet[25]. Kurzum: zieht man die Linie vom „Phaidon" zurück nach dem „Gorgias" und vorwärts zum „Theaitetos", so gelangt man anscheinend zum Bilde völliger Weltflucht. Und hält man dazu die Lehre von der „bösen Weltseele", die Platon noch am Ende seines Lebens als die „notwendige" Ursache alles Übels in der Welt annimmt[26], so scheint der Pessimismus überhaupt der Grundzug des platonischen Systems zu sein.

Wir dürfen indes nicht vergessen, daß dieser pessimistisch-weltflüchtige Faden schon von Anfang an einen starken Einschlag von *optimistischer Weltzugewandtheit* hat, und daß dieser wiederum die Brücke bildet zu dem eudämonistischen Rationalismus (ratio: „Vernunft"), der doch immer die sokratische Hauptgrundlage der platonischen Ethik ist und bleibt.

Denn was ist es denn andres als Optimismus, wenn zwar „immer etwas dem

Digitized by Google

Guten Entgegengesetztes da sein muß und dieses nicht etwa bei den Göttern seine Unterkunft findet, sondern notwendig die sterbliche Natur und unsere irdische Stätte umkreist"[27], es aber doch möglich und daher „auch zu versuchen ist, gerecht und fromm zu werden auf dem Grunde der Einsicht"[28]? Wenn ein „Gott durchaus wohlgefälliges Leben" schon auf Erden ebenfalls als möglich hingestellt wird[29]? Wenn es schon im „Gorgias" auch „wahre, auf Wissen gegründete und das Gute zum Ziel habende Künste" gibt[30]? Ist der weltvergessende Weise des „Theaitetos" wirklich Platons höchstes Ideal? Wird nicht im „Staat" auch vom Philosophen gefordert, daß er, „wenn die Reihe an ihn kommt, die sorgenvollen staatlichen Geschäfte und Herrscherpflichten auf sich nehme, dem Staate zuliebe"[31]? Daß er „in diesem Geiste immer wieder andere zu gleicher Tüchtigkeit erziehe und sie an seiner Statt als Wächter des Staates zurücklasse"? Ist nicht schon dieser Gedanke der Erziehung zum Guten optimistisch und weltzugewandt? Kommt er in seiner ganzen Größe nicht gerade wieder im „Staat" zur Geltung, nachdem er im „Gastmahl" durch den Gedanken der *Erziehung zum Schönen* vorbereitet worden?

Zuerst einen seinem schönen Körper zufolge lieben und mit ihm schöne Gedanken und Reden zeugen; dann inne werden, daß die Schönheit in allen schönen Körpern verschwistert ist und sie alle gleichmäßig lieben; sodann die Schönheit in den Seelen für herrlicher halten als die im Körper und sie darum an sich lieben und pflegen; von der so erzeugten schönen Lebensführung fortschreiten zur Erkenntnis der Schönheit der Wissenschaften; endlich in immer weiterer Umschau „aufs hohe Meer der Schönheit die Blicke wendend in der Fülle des Strebens nach Weisheit viele große und herrlich schöne Reden und Gedanken zeugen, bis man in solchem Tun Stärke und Wachstum gewonnen hat, um zuletzt eine einzige Wissenschaft zu erschauen, deren Gegenstand ‚das' Schöne ist"[32], — so schildert der platonische Sokrates im „Gastmahl"[33] nach angeblicher Belehrung durch die Seherin Diotima den Gang der Selbsterziehung und Erziehung anderer zum Schönen. Und „das" Schöne, zu dem der Weisheitsbeflissene *durch den Eros* gelangt, ist nun allerdings wiederum eine Idee und als solche zunächst wie etwas völlig von den Dingen Getrenntes (choristón) dargestellt: „Ein Schönes wird dann erblickt von ganz wundervoller Art, welches erstens ewig ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, zweitens nicht hierin schön ist und darin häßlich, nicht manchmal schön und manchmal nicht schön, auch nicht im Verhältnis zu dem schön und zu jenem häßlich, auch nicht hier schön und dort häßlich, das einem auch nicht vorkommt wie ein Gesicht oder wie Hände oder sonst irgend etwas, das zum Körper gehört, auch nicht wie irgend eine Rede oder eine Wissenschaft, auch nicht als ob es irgendwo in einem anderen wäre, wie z. B. in einem lebenden Wesen, oder auf der Erde, oder im Himmel, oder sonst in einem Ding, sondern als eins, das selber für sich selber mit sich selber einartig ewig ist, an dem aber doch [hier wird also der Chorismos wieder aufgehoben] alles andere Schöne etwa auf diese Weise

Digitized by Google

Anteil hat (metéchei), daß *es* zwar entsteht und vergeht, jenes dagegen nicht mehr und nicht weniger wird und überhaupt niemals etwas erleidet"[34].

So also wirkt Eros, der[35] in der Mitte zwischen Schön und Häßlich, Gut und Schlecht, Unsterblich und Sterblich stehende Dämon in des Menschen Brust, in seiner Bedürftigkeit des Schön-Guten, „da das Gute auch schön ist"[36]: „Ein Zeugen im Schönen sowohl dem Körper als der Seele nach"[37] ist sein Werk. *Entwicklung und Erziehung zum Schönen und Guten* ist aber auch der optimistisch-weltzugewandte Grundton, der durch Platons erstes politisch-ethisches Hauptwerk, den „Staat", hindurchklingt, in dem er uns den von ihm in mächtiger Intuition geschauten „ersten" Idealstaat so wundervoll lebendig dargestellt hat.

Nur erhält dieser Ton hier doch noch etwas Besonderes durch den Resonanzboden, auf dem er erklingt: Einmal werden in diesem „Dialog von der Gerechtigkeit" die einzelnen Tugenden unter Verwertung alles dessen, was Platon bis dahin an erkenntnistheoretischen und psychologischen Einsichten erarbeitet hat, zueinander ins Verhältnis gesetzt. Und sodann erscheint von da aus in entschiedener Weise die Erkenntnis der Idee des Guten als das höchste Bildungsziel, mit dessen Erreichung in den Staat wie in den einzelnen Menschen erst jene Gerechtigkeit kommt, die beide wahrhaft lebensfähig und den „Gerechten" seines Lohnes in diesem wie im Leben nach dem Tode würdig macht.

Gestützt nämlich auf noch[38*] zu erwähnende psychologische Unterscheidungen schreibt Platon zuvörderst folgendermaßen den verschiedenen Ständen in diesem Idealstaate je verschiedene politische Kardinaltugenden zu.

Da ist zuerst „der kleinste Stand (éthnos) und Teil des Staates und das ihm innewohnende Wissen, der leitende und herrschende (árchon) Stand, durch den der ganze Staat, falls er naturgemäß gegründet worden, weise ist"[39]. Diesem „kommt es zu, derjenigen Wissenschaft teilhaftig zu werden, welche unter allen Wissenschaften allein den Namen Weisheit (sophía) verdient"[40]. Sie also, die Herrschenden (árchontes) oder „vollkommenen oder wahrhaften Wächter (téleoi oder alethinói phylakes)"[41], welche zugleich die Philosophen sind, besitzen allein im Staate das höchste Wissen. Es ist das Wissen, „auf grund dessen der Staat nicht über irgend eine einzelne staatliche Angelegenheit, sondern über den Staat als Ganzes berät, wie er in seinem Verhalten nach innen wie nach außen zu anderen Staaten am besten verfahre"[42]. Dies „Wächterwissen (phylakiké epistéme)"[43] ist die Weisheit als politische Tugend. Also Selbstbewußtsein des Staates und Bewußtsein von seinen Beziehungen zu anderen Staaten. Aber zugleich Klarheit darüber: die aus diesem beiderlei Wissen erwachsenden praktischen Betätigungen sind so zu vereinigen, daß der Staat in seinem Wesen d. h. in seiner Einheit erhalten bleibe[44].

Um nach dem Grundsatze der Arbeitsteilung ihrer Aufgabe gerecht zu werden, ist den „vollkommenen Wächtern" ein Zweites nötig. Sie müssen sich aus dem zahlreicheren Stande der gesamten „Wächter" (phylakes ohne den Beisatz téleioi) ausgliedern, die „weisheitsliebend (philósophoi [also noch

Digitized by Google

nicht ‚weise', sophói]), beherzt, behend und stark von Natur"[45] sind. Nur so können sie fortan lediglich „den einen Lebenszweck [der Weisheit] haben, der für alle ihre Handlungen, privater wie öffentlicher Art, maßgebend"[46] sein muß. So bleibt als zweiter Stand mit der besonderen Tugend der Tapferkeit (andréia) der Stand der Wächter i. e. S. (phylakes) übrig. Diese zerfallen wieder in zwei Unterklassen: die Schirmer (abermals phylakes), der „Teil der Bürger, der den Staat verteidigt und für ihn zu Felde zieht"[47], und die Helfer (epíkuroi), jüngere Leute, die den älteren Herrschenden „Unterstützer für Aufrechterhaltung der Satzungen"[48] sind.

Die Tapferkeit, d. h. mutvolle Behauptung der Staatsfreundlichkeit selbst bei daraus erwachsenden Beschwerden und Befürchtungen[49], ist nun zwar für die Herrschenden keineswegs überflüssig. Sie brauchen sie, um „vollkommene Wächter zu sein, sowohl gegenüber den auswärtigen Feinden wie in Bezug auf die heimischen Genossen, auf daß die letzteren überhaupt nicht den Willen, die ersteren aber nicht die Macht haben, Böses anzurichten"[50]. Aber ihre besondere Tugend ist doch die Weisheit. Hier dagegen, bei den Helfern (Schirmern und Helfern i. e. S.), kommt besonders viel auf die Tapferkeit an. Sie müssen vor allem die „Kraft und unverbrüchliche Aufrechterhaltung" besitzen der „richtigen und gesetzlichen [vom Gesetzgeber bei der Erziehung angegebenen[51]] Meinung über das, was zu fürchten ist, und was nicht"[52].

Allerdings kommt es bei ihnen wieder nur vorwiegend auf die Tapferkeit an. Die Helfer müssen außerdem von dem guten Rechte der Herrschenden überzeugt sein, ihnen das Gesetz der Tapferkeit zu geben. Diese Überzeugung oder „Meinung, daß die Herrschenden auch herrschen *sollen*"[53], ist ihre Besonnenheit (sophrosyne). Sie schließt revolutionäre Neigungen aus. Sie „gleicht einer Harmonie, die schlechtweg über das Ganze verbreitet ist und zu vollstem Einklang zusammenstimmen läßt die Schwächsten und die Stärksten und die Mittleren"[54], indem sie ihre Triebe mit dem Gesetz harmonisiert[55].

Besonnenheit brauchen also die „Stärksten" ebenfalls. Nur ist sie bei ihnen autonomistisch, Selbstbewußtsein der Herrschenden von dem Rechte ihrer Herrschaft, während sie bei den „Mittleren", den Helfern, heteronomistisch gefärbt war. Diese Färbung hat sie auch bei den „Schwächsten", dem dritten, aus Bauern, Handwerkern, Handelsleuten, Lohnarbeitern, kurz „Lohngebern und Ernährern"[56] bestehenden Stande, zu dem im „aufgedunsenen", nicht mehr gesunden Staate auch die für „nicht mehr notwendige Bedürfnisse" sorgenden Schmuck- und sonstigen Künstler, Dichter, Rhapsoden, Schauspieler, Tänzer, Theaterpächter, Luxusarbeiter und -dienerschaften wie Knabenaufseher, Köche, Kammerzofen, Barbiere, sowie Jäger und — Schweinehirten gehören[57]. Für die Ernährer (trophéis) i. w. S. ist die Besonnenheit sogar ihre besondere Tugend[58].

Der vierten Kardinaltugend entspricht bei Platon kein eigener Stand. Nach dem zu Beginn des „Staates" gegebenen Begriffe muß die Gerechtigkeit

Digitized by Google

(dikaiosyne) freilich vor allem als „geometrische" Gerechtigkeit von den Herrschenden aus gelten. Denn es heißt dort, es sei gerecht, „jedem zu erstatten, was ihm gebührt"[59], nämlich die Ämter und Ehren nach Leistung und Würdigkeit, nicht „arithmetisch" nivellierend zu verteilen[60]. Aber sie wird von Platon als die den ganzen Staat durchwaltende und ihn als Rechtsstaat erst praktisch ermöglichende Tugend auch den übrigen Ständen zugeschrieben. Sie nimmt dabei die schon von Sokrates[61] vorgedeutete Form der Oikeiopragie, des Eigentuns, an. Sie soll darin bestehen, daß jeder sich in seiner ihm durch seine Naturanlage zugemessenen Sphäre bewegt. In dieser soll er seine Anlage voll entwickeln, von den andern ungestört, aber auch ohne die andern zu stören. Strenges Eigentun (ta heautú práttein) ist das Ideal. Jeder im Staate soll bei der Sache bleiben und verrichten, was ihm zukommt innerhalb seines Standes.

Damit gleitet die Erörterung des Gerechtigkeits-, überhaupt des Tugendbegriffs aus dem politischen in das individuelle, besonders auch den Philosophen als einzelnen betreffende Gebiet hinüber. „Erst wenn der [bisher aufgestellte] Begriff in seiner Anwendung auf jeden einzelnen Menschen von uns auch da als Gerechtigkeit anerkannt wird, werden wir uns damit einverstanden erklären"[62], so unternimmt Platon selbst diese Überleitung.

Und zwar sind tatsächlich jetzt für ihn[63] „die nämlichen Elemente, die sich im Staate finden, auch der Seele jedes einzelnen eigen, und in der gleichen Zahl"[64]. „Nicht ohne Grund werden wir für zweierlei und voneinander verschieden erklären, was einerseits das Verbietende, anderseits das Treibende und Drängende in der Seele darstellt. Wir werden das in der Seele, wodurch sie überlegt, als vernünftig Denkendes (logistikón) bezeichnen, das dagegen, wodurch sie der Liebe begehrt und hungert und durstet und der beständigen Erregung aller sonstigen Begierden preisgegeben ist, als das Unvernünftige und Begehrliche (epithymetikón). Und die Herzhaftigkeit und dasjenige [Seelenvermögen], womit wir uns ereifern [das anderwärts[65] sogenannte Mutartige (thymoeidés)], wäre das dritte."[66]

Der hieraus schon ersichtliche Parallelismus der Stände im Staate und der Vermögen oder, wie sie Platon auch[67] nennt, „Teile (mére)" der Einzelseele[68] erstreckt sich nun auch auf die Tugenden: „Wie und wodurch der Staat weise war, so und dadurch ist der einzelne weise; wie und wodurch der einzelne tapfer, dadurch und so der Staat tapfer; und auch in allem andern mit Bezug auf Tugend verhalten sich beide gleicherweise"[69]. Und demgemäß fällt die Begriffsbestimmung der individuellen Tugenden aus[70]: Gerechtigkeit kommt dem zu, bei dem „ein jeder Teil seines Inneren seine Pflicht tut"; Weisheit besitzt der, in dessen Seele das Vernünftige regiert, denn dieses weiß, was für es selbst und die anderen Seelenteile sowie „das ganze Gemeinwesen der drei" zuträglich ist; Tapferkeit ist in dem, dessen „Mutartiges in Leid und Lust immer festhält an dem, was durch die Vernunft als gefährlich und als dessen Gegenteil kundgegeben worden ist"; Besonnenheit endlich entsteht allemal „durch die Freundschaft und den Ein-

Digitized by Google

klang der drei Stände [Seelenteile], wenn das Herrschende und die beiden Beherrschten darüber einverstanden sind, daß dem vernünftigen Teil die Herrschaft gebühre, und wenn jede Auflehnung gegen ihn unterbleibt".

So bezieht sich das System der vier Kardinaltugenden, der *Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit* und *Gerechtigkeit,* auf das Gebiet des Staats- wie des Einzellebens. Nur bleibt für das letztere noch eine Schwierigkeit. Da Weisheit nur dem Philosophen zukommen dürfte, scheint das so gezeichnete Bild der Einzelseele nur der philosophischen Seele zu entsprechen. Es soll jedoch auf *jede* tugendhafte Einzelseele zutreffen. Die Schwierigkeit löst sich aber, sobald man die die Vernunft betreffenden Stellen am Anfang und am Ende des „Philebos"[71*] miteinander vergleicht und sich klar macht, daß ein ebenso weiter, „Einsicht, Denken, Erinnerung und alles was damit verwandt ist, nämlich richtige Meinung und wahrheitsgemäße Überlegungen" umfassender Vernunftbegriff Platon schon im „Menon" nicht fern gelegen hat. Denn wenn er dort die „richtige Meinung (alethés dóxa oder eudoxía)" offenkundig der Vernunft (nus) i. e. S. entgegenstellt, ihr aber doch auch eine Art praktischer Vernunftleistung zugesteht[72*], so kann er die Tugenden so behandeln, wie er es im „Staate" tut. Die Tapferkeit enthält dann in dem Momente der „richtigen Meinung über das, was zu fürchten ist und was nicht" einen Einschlag von Vernunft. Die Besonnenheit zeigt ihn, da sie Harmonisierung der Triebe mit der Vernunft sein soll. Vollends die Gerechtigkeit entbehrt seiner keineswegs: ist ihr doch Selbstbeschränkung und Selbstkonzentration eigen. Die vier Kardinaltugenden bilden also ein geschlossenes System. Sie können nicht bloß, sondern *müssen* sogar *jeder* tugendhaften Einzelseele zugeschrieben werden. In jede geht infolgedessen eine Art Weisheit ein.[73*]

Immerhin: *die* Weisheit, die Platon vor allem so nennt, bleibt dem Philosophen vorbehalten. Sie kann nur von ihm erarbeitet werden. Er wird dadurch wenigstens zum relativ Weisen (sophós), zum vollkommenen Einzelmenschen. Nur in ihm lebt der Eros und tritt im Laufe der *Erziehung* eines solchen Menschen immer deutlicher hervor. Nur da entfaltet er sich in gesegneten Momenten völlig frei: wenn der so Begnadete, obzwar „mühsam"[74], die Idee des Guten erschaut. Nur von hier aus wird der Philosoph schließlich, indem er herrscht, auch der außerphilosophischen Menschheit dienstbar. Denn er bringt nun in *staatlicher, insbesondere Erziehungsfürsorge* auch dem zweiten und dritten Stande das Gute so nahe als möglich, sorgt dabei allerdings zugleich wieder für den ersten Stand mit. „Höchstes Wissen" und den „höchsten Wissensgegenstand (mégiston máthema)"[75] sucht er so zu vermitteln, „durch dessen Herbeiziehung Gerechtes und sonstiges Tun erst recht brauchbar und nützlich wird": die Idee des Guten. Und ein Abglanz davon fällt so doch wenigstens mittelbar auch auf jene beiden anderen Stände.

Der dritte, der Stand der Ernährer wird dabei freilich nach unseren Begriffen immer noch recht stiefmütterlich behandelt. Für dessen geistige Bildung geschieht im platonischen Staate sozusagen nichts. Die Geldwirt-

Digitized by Google

schaft und ihre „gemeine Münze, mit der viel Unheiliges verübt worden ist“[76], bleibt ihm erhalten, während sie für die ersten Stände abgeschafft ist. Daß auch die Ernährer „göttliches Gold von den Göttern immer in ihrer Seele tragen“ sollen, daran wird anscheinend nicht gedacht. Die staatlich geleitete Zuchtwahl, an der sie Anteil haben, wird ihnen mehr im Interesse körperlicher als seelischer Tüchtigkeit zuteil. Höchstens mittelbar geht sie auch auf die letztere. Wenn einer von „erz- oder eisenhaltigen“[77] Ernährern gezeugt ist, sich aber bei der Erziehung als „gold- oder silberhaltig“ erweist, so soll man ihm „die Ehre antun, ihn je nachdem in den Stand der Wächter oder der Beihelfer zu erheben“. Umgekehrt sei der etwa von Wächtern oder Helfern erzeugte „erz- oder eisenhaltige“ Sprößling „ohne das geringste Mitleid in die Klasse der Handwerker oder Ackerbauer zu verweisen“. Also „Bahn frei dem Talent“ nebst „gebührender Behandlung der Minderbegabten“; im ganzen aber doch Zurückhaltung des dritten Standes auf seiner niederen Entwicklungsstufe. Für Platon sind eben die Ernährer nichts als eine Existenzbedingung für die beiden ersten Stände.

Die Sorge für die höhere und höchste Bildung betrifft im Idealstaat nur die Wächter und Helfer und die ihnen etwa aus den Ernährern Zuwachsenden. Sie werden naturgemäß nur auf der untersten, „einfach“ musisch-gymnastischen Stufe zusammen mit dem dritten Stande erzogen. Die drei ersten Jahre gehören rein körperlicher Pflege im gemeinsamen, die gegenseitige Erkennung der Eltern und Kinder verhütenden Pferch (sekós). Dann werden die Kinder zunächst durch sittlich gereinigte Mythenerzählungen in die geistige Bildung eingeführt, später durch Lese- und Schreibunterricht. Allein dargeboten, würden diese Anfangsgründe der „Musik“ i. w. S. oder der „musischen Bildung“[78] indes nur verweichlichend wirken. Bald tritt daher die Gymnastik hinzu. Sie hat samt der „Musik“ den Charakter zu stählen und harmonisch zu machen, zudem den Sinn für das natürlich Schöne zu wecken. Aber beide sind doch nicht imstande, eine „Umkehrung der Seele“ herbeizuführen „aus einer Art nächtlichen Tages zum wahren Tag, d. h. zu jenem Anstieg, der zum Sein führt, und den wir für die wahre Philosophie erklären werden“[79]. Dazu genügen selbst die den Vierzehn- bis Sechzehnjährigen vorgetragenen edlen Gattungen der Dichtkunst und die Musik i. e. S. nicht. Und vollends nicht die Künste (téchnai), die, wie die Kriegs-, Dicht-, Redekunst, „doch alle etwas Handwerksmäßiges (bánauson) zu haben scheinen“[80]. Immerhin wird die Kriegskunst wegen der Tapferkeit vom 18. bis zum 20. Lebensjahre von Wächtern und Wächterinnen allgemein geübt[81] (wie überhaupt die Erziehung die gleiche ist für deren beide Geschlechter).

So beginnt denn schon im 16. Jahre der Unterricht in dem, „was allen Künsten und Forschungen und Wissenschaften unentbehrlich ist, und was daher jeder mit als Erstes erlernen muß“[82], der über die „einfache“ Elementarbildung hinauskommen soll. Die Arithmetik leitet zur Abstraktion und zum Abgleiten von der sinnlichen Anschauung an; sie wird gelehrt „des

Digitized by Google

Krieges wegen und um der Seele die Umkehr aus dem Werden zu Wahrheit und Sein zu erleichtern"[83].

Manche dazu Veranlagten bleiben beim „Zweck des Krieges" stehen. Dies bedingt nach dem 20. Jahre eine erste Auslese unter den Wächtern. Die philosophisch-wissenschaftlichen Geistes sind, betreiben die Wissenschaften, besonders Geometrie, Stereometrie, Astronomie, bis zum 30. Jahre auch mit Aufklärung über deren systematischen Zusammenhang. Eine zweite Auslese bringt sie teilweise in praktische Staats-, Helferämter. Die Fähigsten hören weiter bis zum 35. Jahre Dialektik oder Ideenlehre, die nun für sie nicht mehr die Gefahr skeptisch-eristischer Abirrung hat.

Mit 35 Jahren sind die „Dialektiker" ausgebildet. Sie sollen dann wieder „in die Höhle steigen"[84] und in praktischen Kriegs- und Staatsleitungsaufgaben Lebenserfahrung gewinnen.

Das „in die Höhle steigen" bezieht sich auf das berühmte *Höhlengleichnis* im „Staat"[85], wonach die irdische Welt gleich einer Höhle ist, in der die Menschen festgebunden sind. Das Feuer, das hinter ihnen leuchtet, sehen sie nicht; vor sich selbst nur die Schatten ihrer selbst und der hinter ihrem Rücken auftretenden Dinge. Werden sie aber gelöst, so daß sie sich umdrehen können, so sehen sie die Dinge selbst. Werden sie vollends hinausgeführt in das Licht der Sonne, so vermögen sie nach anfänglicher Blendung bald die sonnenbeleuchteten Dinge und zuletzt die Sonne selbst anzuschauen. Nachher in die Höhle zurückgekehrt, sind sie anfangs des Sehens unfähig und verfallen dem Spotte derer, die niemals draußen gewesen sind. Allmählich gewöhnen sie sich wieder an die Finsternis, bewahren jedoch die Erinnerung an die helle Welt, die sie einst gesehen. Der Parallelismus ist[86] vollkommen. Die Höhle ist die Welt, die Schatten in der Höhle die Schatten und Spiegelbilder, Gegenstände der bloßen Vermutung (eikasia). Die Dinge in der Höhle sind die Dinge in der Welt, Gegenstände des Glaubens (pístis). Das Feuer in der Höhle ist die Sonne. Die Schatten und Spiegelbilder in der Welt sind außerdem als mathematische Begriffe Gegenstand der Denktätigkeit (diánoia), die Welt außerhalb der Höhle ist als Ideenwelt Gegenstand der Vernunfterkenntnis (nóesis oder nus) oder der Wissenschaft (epistéme). Die Sonne endlich ist, wie sich alsbald noch zeigen wird, die Idee des Guten.

„Haben sie [d. h. die Dialektiker] aber das 50. Jahr erreicht, so muß man diejenigen, welche alles glücklich bestanden und sich in jeder Hinsicht im tätigen Leben wie auf wissenschaftlichem Gebiete durchweg ausgezeichnet haben, endlich zum Ziele führen und es ihnen zur Pflicht machen, den Lichtstrahl ihrer Seele nach oben zu richten und unmittelbar in den Urquell alles Lichtes zu schauen. Und haben sie das Gute selbst erschaut, so müssen sie, diesem Musterbild als ihrem Leitstern folgend, ihr weiteres Leben lang ihre ordnende Fürsorge der Reihe nach abwechselnd dem Staat, den einzelnen Mitbürgern und sich selbst widmen. Dabei bleibt ihnen der größere Teil ihrer Zeit für die Beschäftigung mit der Philosophie vorbehalten. Wenn aber die Reihe an ihn kommt, muß ein jeder die sorgenvollen staatlichen Geschäfte und Herrscherpflichten auf sich nehmen, dem Staate zuliebe, nicht als etwas Wünschenswertes und Schönes, sondern als etwas Notwendiges. Und wenn sie in diesem Geiste immer wieder andere zu gleicher Tüchtigkeit erzogen und sie an ihrer Statt als Wächter des Staates zurückgelassen haben, dann sollen sie nach den Inseln der Seligen als nach ihrer Wohnstätte ver-

Digitized by Google

setzt werden. Durch Denkmäler aber und Opfer muß man sie von Staats wegen ehren, wenn auch die Pythia damit einverstanden ist, als göttliche Wesen, wo nicht, als glückselige und göttliche Menschen."[87]

Fast alle Grundgedanken der platonischen Ethik treten in diesem wundervollen Abschluß des Erziehungsplanes im „Staat" plastisch hervor. Die *Idee des Guten* ist wie die Sonne, die allem Licht verleiht und alles Schauen, zuletzt das Schauen ihrer selbst durch die Menschenseele bedingt. Sie steht im Mittelpunkte des philosophischen, zunächst der Erkenntnis geweihten Lebens. Arbeit ist nötig, um zum höchsten Wissen, dem von der Idee des Guten, zu gelangen; die Bahn der Arbeit ist genau vorgezeichnet. Das erlangte solche Wissen begründet die Verpflichtung, den Staat, die Mitbürger und sich selbst fortan *ordnend* zu gestalten. Man muß so, theoretisch vorerst, „die meiste Zeit mit der Weisheitsliebe beschäftigt", sodann praktisch sozial-, politisch-, individualethisch tätig sein. Die bereits im „Gorgias" gestellte sittliche Aufgabe *„Herrschaft durch Maß und Gesetz über Unmaß und Ungesetz"*[88*] ist hier abermals gestellt. Vollends die *eudämonistische Folge* solcher strengen Pflichterfüllung wird auch jetzt wieder scharf betont[89*], ohne daß doch Platon darum in flachen Utilitarismus oder, bei der Schilderung des Gegenbildes, in eine ebenso flache Theorie der Vergeltung durch Strafe verfiele.

Gegen eine solche spricht sich Platon bereits im „Protagoras" auf das entschiedenste aus: „Niemand, der sich nicht wie ein Tier gedankenlos rächen will, richtet bei der Bestrafung des Verbrechers sein Augenmerk darauf und geht davon aus, daß er ein Verbrechen begangen habe. Wer immer mit Vernunft eine Züchtigung anzuwenden versucht, straft nicht wegen des begangenen Verbrechens — er kann ja doch das Geschehene nicht ungeschehen machen —, sondern zur Verhütung eines zukünftigen, damit weder der Schuldige selbst, noch wer seine Bestrafung gesehen hat, fürderhin unrecht handle"[90] (womit man den ganz gleichen Gedanken in den „Gesetzen"[91] zusammenhalte). Im „Gorgias" vollends sehen wir diese *Vorbeugungs- und Abschreckungstheorie der Strafe* noch durch eine *verinnerlichte Besserungstheorie* ergänzt: „Der Zweck der Strafe ist für jeden der, daß er entweder besser werde und Nutzen davon habe, oder daß er anderen zum warnenden Beispiel diene, damit diese beim Anblick seiner Leiden aus Furcht besser werden"[92]. Der flache *Utilitarismus* aber wird dabei dadurch abgewehrt, daß Platon den „Nutzen" als „Loskommen von der Ungerechtigkeit" näher bestimmt und ferner sagt: „Es bleibt der Satz unverrückt stehen, daß man sich mehr hüten müsse vor dem Unrechttun als vor dem Unrechtleiden, und daß ein Mann vor allem danach trachten müsse, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein, im persönlichen wie im öffentlichen Verkehr. Wenn sich aber jemand irgendwie der Schlechtigkeit schuldig macht, so muß er gestraft werden, und dies ist das zweithöchste Gut nach dem Gerechtsein, daß man gerecht *werde* und durch Züchtigung seine Strafe erhalte"[93]; — eine Auffassung, mit der auch der Inhalt der eschatologischen (d. h. die letzten Dinge betreffenden) Mythen im „Gorgias", „Phaidon", „Staat" und „Phaidros" aufs beste übereinstimmt[94].

Insonderheit aber tritt nun der all dies noch zusammenfassende Grundgedanke hervor: Die *Erkenntnis des Guten*, d. h. das philosophische Bewußtsein von der Idee des Guten ist zugleich die *höchste sittliche Tat*. *In sich selbst* ist sie dies, als höchste Erkenntnis, *und* dazu *in ihren praktischen Folgen* für Gemeinschaft und Einzelseele, vor allem die eigene. Hoch steht, wer so „seinen Geist auf das Seiende gerichtet hält"[95], über dem gewöhnlichen Leben. Er hat „gar keine Zeit, herniederzublicken auf das Treiben

Digitized by Google

der Menschen und im Kampfe mit ihnen sich mit Neid und Feindseligkeiten zu beladen. Ganz versunken in die Betrachtung eines wohlgeordneten Reiches von Wesen, die sich immer völlig gleich bleiben und weder Unrecht tun noch Unrecht voneinander leiden, sondern sich durchweg ordnungs- und vernunftgemäß verhalten, wird er alle Kraft daran setzen, diese nachzuahmen und so viel als möglich *sein* Wesen ihnen ähnlich zu gestalten. Also dem Göttlichen und Makellosen nachhängend wird er selbst makellos und göttlich, soweit dies einem Menschen möglich ist."

Die göttliche Vernunft kommt also hier schon ausdrücklich und als mit der Idee des Guten identisch in diesen Zusammenhang hinein. Die freilich erst nach einer gewissen Umbildung der Ideenlehre[96*] mögliche Ausführung im „Philebos" wird vorgedeutet. Was dort „Werden zum Sein", „gemischtes Leben" heißt, wird schon hier in seiner höchsten Ausbildung als Äußerung der menschlichen, mit der göttlichen kongenial gedachten Vernunft i. e. S. angesehen. Zunächst wieder als philosophisches Leben. Aber auch die Vorstufen dieser Vernunft i. e. S., die Phronesis und Episteme, sind doch Anamnesis, und die „richtige Meinung" wenigstens in deren Richtung gelegen. Sie ermöglichen so ebenfalls schon eine Art sittlichen Lebens, das jeder, nicht bloß der philosophischen Seele zugänglich ist.

Freilich ist die so in der Vernunft i. e. S. und deren Vorstufen gegebene Selbstbesinnung höchste und eigentlichste, philosophische Tugend nur als nus d. h. menschliche Vernunft i. e. S. Ihr kommt darum allein der Name „Weisheit" vollinhaltlich zu. Nur mit ihr ist schließlich volle Glückseligkeit verbunden. Aber Selbstbesinnung und *„Selbsthilfe"*, wie es im „Gorgias" heißt, „dadurch, daß man weder gegen Menschen noch Götter ein Unrecht begeht, weder in Wort noch in Tat"[97], gibt es doch auch sonst noch. Gutwerden aus sich selbst — die *Tugend* ist ja[98*] *nicht lehrbar* — ist doch nicht bloß von dieser höchsten, philosophischen Tugend aus möglich. Nicht immer muß der sich wohl am Schönen und Guten entzündende, durch Hinweis darauf zu weckende, aber nicht von Seele zu Seele übertragbare Eros seine höchste Wirksamkeit entfalten. Selbstbesinnung und Selbsthilfe aufgrund des Eros in Form „bürgerlicher" Tugend kann es bereits von Phronesis und Episteme, sogar von „richtiger Meinung" her geben. Und ganz unglückselig kann auch ein solcher nicht sein, der es bloß zu dieser Tugend gebracht hat.

Auf *autonome* und *autarke*, zugleich *selbst-* und *fremdgerechte*, d. h. sich selbst und den andern gerecht werdende, also wirklich *freie Oikeiopragie*, freies Eigentun[99*], läuft also dieser letzte systematische Gedanke Platons hinaus. Diese Oikeiopragie erscheint dann aber doch noch anders denn als bloße politische Forderung. Zwar geht ja Platon im „Staat" mit Bezug auf das Tugendsystem vom „Menschen im Großen", d. h. eben von dem Staate aus und spricht zunächst nur von den politischen Tugenden. Indes weiß er sehr wohl[1*], daß die vier Kardinaltugenden doch nur in verschieden veranlagten und *selbstprädestinierten* Einzelseelen und durch solche wirksam werden.

Digitized by Google

Die Lehre von der *Selbstprädestination der Seelen* wird in den Mythen des „Staates" und des „Phaidros" vorgetragen[2]. Sie läßt sich in ihrem Zusammenhange mit der ebenfalls dort vorgetragenen Annahme einer je verschiedenen Naturanlage der Einzelseelen[3] unserer Ansicht nach nur verstehen, wenn man die beiden Dinge streng voneinander unterscheidet. Wir teilen darum zunächst die darauf bezüglichen Partien des Phaidros-Mythos auszugsweise mit: In der Präexistenz fliegen die nichtgöttlichen Seelen in Gestalt eines geflügelten, aus Wagenlenker und zwei Rossen, einem schönen und guten und einem häßlichen und schlechten Rosse bestehenden Gespannes im Weltraume umher. Sie bestreben sich, den aus Wagenlenker und zwei guten Rossen bestehenden Gespannen der Götterseelen zu folgen, es gelingt ihnen aber nur schwer, weil sie das schlechte Roß nach unten zieht. Die Götterseelen sind imstande, in den Raum außerhalb des Himmelsgewölbes zu gelangen und auf dem „Rücken des Himmels" zu stehen, wo sie, während der Himmel sich umdreht, das, was draußen ist, erblicken können. Draußen aber ist die Ideenwelt (das Wort idéa kommt hier freilich nicht vor): die wahre Wirklichkeit, die nur der Wagenlenker mit der Vernunft erschauen kann. Wenn das Himmelsgewölbe ganz herumgedreht ist, kehrt die Götterseele wieder nach innen zurück, und der Wagenlenker füttert seine Rosse mit Ambrosia und Nektar. Die übrigen Seelen kommen aber gar nicht so weit. Nur diejenigen, welche es am besten vermögen, den Göttern zu folgen, können so weit gelangen, daß das Haupt des Wagenlenkers eine kurze Zeit über das Himmelsgewölbe hinausragt, aber viele verlieren die Flügel und fallen ganz herunter; jedenfalls werden ihre Rosse nur mit „Vorstellungsfutter" gefüttert. Die aber zur Erde herniedersinken, werden in Menschen- und Tierkörper eingeschlossen: diejenigen, welche etwas von der Ideenwelt gesehen haben, in die ersteren, die übrigen in die letzteren. Außerdem aber hängt, was für ein Mensch herauskommt, noch davon ab, wie viel die Seele von der Ideenwelt gesehen hat: die des zum Philosophen Werdenden am meisten, die des zum Tyrannen Werdenden am wenigsten; Könige, Staatsmänner, nebst Hausvätern und Gewerbetreibenden, Ärzte nebst Gymnasten, Wahrsager, Dichter nebst sonstigen „Nachahmern", Landleute nebst Handwerkern, Sophisten nebst Volksschmeichlern bilden in so absteigender Reihe die Mitte. Nun kommt es aber — und damit beginnt der zweite Teil des Mythos — weiter darauf an, wie sich die Seele in dieser ihrer ersten Verkörperung benimmt[4]. Lebt sie philosophisch und wählt sie in drei je tausendjährigen Zeiträumen dreimal nacheinander ein philosophisches Leben, so darf sie alsdann neubeflügelt heimkehren. Sonst aber kommt sie, ohne vor zehntausend Jahren wiederbeflügelt werden zu können, nach dem ersten Leben vor Gericht, von da zur Strafe in die Unterwelt oder zur Belohnung in den Himmel und endlich nach tausend Jahren zur „Wahl des zweiten Lebens, welches jede Seele wählt wie sie will"[5]. Und das Spiel wiederholt sich, wobei es auch nicht ausgeschlossen ist, daß „eine menschliche Seele in ein tierisches Leben übergeht, und ein Tier, das ehedem Mensch war, wieder zum Menschen wird". — Wie man sieht, gleitet Platon hier von der eigentlichen Seelenwanderungslehre ab, wie übrigens auch schon im Staat: „Der Dämon kürt nicht euch, sondern ihr wählt euren Dämon; die Verantwortlichkeit trägt, wer wählt, Gott trägt sie nicht", diese Worte richtet der „Herold der Lachesis" an die Seelen, bevor sie ihr Lebenslos ziehen[6]. Platon nimmt also eine Selbstprädestination der Seelen für ihr künftiges Einkörperungsdasein an. Indessen wird die Lehre doch nicht rein durchgeführt, indem *für das erste Leben im Körper* vielmehr *die Naturanlage der Seele maßgebend* sein soll. Ja es scheint, als fordere die Konsequenz des Systems überhaupt die Zurückführung alles seelischen Geschehens auf eine ursprüngliche Naturanlage, denn auch die Wahl muß ja, falls das Schlechte gewählt wird zufolge des sokratischen Satze, niemand tue absichtlich das Böse, von der schlechten Anlage der Seele abhängig sein. Die damit verbundenen Schwierigkeiten liegen auf der Hand. Wer solches annimmt, muß auch die Prädestination der Seelen teils zur Verdammnis, teils zur ewigen Seligkeit durch den sie schaffenden Gott annehmen und damit auf die Allgüte Gottes verzichten; nimmt er aber (wie Platon im „Timaios") zur Rettung von Gottes Allgüte eine der Macht der Vernunft stets entgegenwirkende „Macht des Zwanges", die „Notwendigkeit", an, oder verdichtet sie gar (wie wieder Platon in den „Gesetzen") zur „bösen Weltseele", so beschränkt er die Allmacht Gottes; läßt er die Selbstbestimmung der Seele bei der Wahl gelten, so muß er deren Naturbestimmtheit dabei aufgeben, und umgekehrt; — daß Platon

Digitized by Google

dieser Schwierigkeiten nicht Herr geworden ist, können wir nicht bezweifeln, und wir lassen es daher wohl am besten bei der einfachen Nebeneinanderstellung der „verschieden veranlagten und selbstprädestinierten Einzelseelen", wenn es sich um eine einfache Wiedergabe der platonischen Ansicht handelt.

In den einzelnen Helfern, Ernährern und durch sie kommen die vier Kardinaltugenden zum Ausdruck, indem jene Helfer usw. die Forderung erfüllen, man solle „die ordnende Fürsorge der Reihe nach abwechselnd dem Staat, den einzelnen Bürgern und *sich selbst* widmen." Werden sie aber diesem an sie gerichteten Anspruche gerecht, dann sind die vier Kardinaltugenden der Weisheit oder *Selbsterkenntnis*, der Tapferkeit oder *Selbstbehauptung*, der Besonnenheit oder *Selbstbeherrschung* und der Gerechtigkeit oder *Selbstbescheidung*[7] tatsächlich *Tugenden* nicht nur der Herrscher-, sondern *jeder Einzelseele*. Platon mag also im übrigen faktisch die individuelle Betätigung als „politische" Tugend noch so sehr im sozialethischen Interesse aufgehen lassen; der Mensch mag ihm noch so sehr „Gemeinschaftsgeschöpf" sein und „in der Gesamtheit seines sittlichen Seins nur ganz zu verstehen als ein Symptom an dem Gesamtkörper der Menschheit"[8], — am Ende wird so dem individualethischen Prinzip bei ihm doch noch sein Recht. Wir dürfen hier wohl mit Fug von Vorahnung einer Kantischen These sprechen: der einzelne, sofern ein Sittliches, sei als Zweck an sich zu fassen in der sittlichen Gesamtheit, dem Reich der Zwecke[9]: eine wahrhaft große *Synthese von Sozial- und Individualethik*.

Endlich geht bei Platon in die so umschriebenen Tugenden neben der *Eunomie* d. h. Wohlgesetztheit als Gerechtigkeit gegen die Mitmenschen und sich selbst auch die *Eusebie* ein, das Wohlverhalten gegen die Gottheit; — selbstverständlich, da er doch weiterhin fordert, man solle „gerecht und fromm werden auf dem Grunde der Einsicht"[10*]. Aber er sagt es im „Staat" ja auch geradezu: „Von den Göttern wird niemand im Stiche gelassen, der mit ernstem Willen sich bemüht, gerecht zu werden und hingegeben an den Dienst der Tugend sich der Gottheit ähnlich zu machen, soweit es einem Menschen möglich ist"[11]. Auch die *Synthese mit der religiösen Moral* fehlt also nicht, und das platonische System der Ethik könnte somit, abermals in echt sokratischem Sinne, als abgeschlossen gelten.

Doch müßte es nicht das platonische sein, wenn man dies sagen dürfte. Bei Platon hängt ja zuletzt alles daran, daß er das ethische Wissen durch die Idee begründet; in der Art der Begründung ist er sich aber, wie wir zum Teil schon wissen[12*], keineswegs gleich geblieben. Auf dem Wege bis hin zum „Theaitetos" zeigt sich freilich zunächst ein entschiedenes Vorwiegen des Chorismos der Ideen von den Dingen dieser Welt; im „Staat" rückt Platon sogar das Gute d. h. die Idee des Guten noch in Entfernung von den übrigen Ideen, indem er ihm ein „Überragen (hyperéchein epékeina)" noch über deren Sein (usía) zuschreibt[13]. Aber daneben steht der Gedanke der „Teilhabe (méthexis)" der Dinge an den Ideen, ja der „Gegenwart (parusía)", des „Innewohnens (enéinai)" der Ideen „in" den Dingen, ihrer „Gemein-

Digitized by Google

schaft (koinonía)" mit ihnen[14]; und dies bedeutet doch eine mehr oder minder entschiedene Neigung zur Aufhebung des Chorismos. Sie ist deutlich vorhanden schon seit dem „Phaidon"; ihre erkenntnistheoretische Fundierung wird vorbereitet durch die Untersuchung über die „Teilhabe" im „Parmenides", vollendet, wie wir gleichfalls schon wissen, aber erst im „Sophistes" und „Philebos"; in dem letzteren Dialog werden dann auch die vollen ethisch-theoretischen Folgerungen daraus gezogen.

Wir kennen auch diese bereits zum größten Teil[15*] und es bleibt uns nachzuholen nur jene *Begriffsbestimmung des Guten*, in der, ebenfalls nach Vorbereitung von langer Hand[16*], das Ganze zum Abschluß gelangt. Denn diese gibt zugleich die Grundlage ab für alles, was Platon nachher noch, und zwar außer nach der naturphilosophisch-theologischen insbesondere wieder nach der politischen Seite gewendet, im „Timaios" (nebst „Kritias) und in den „Gesetzen" für die Ethik geleistet hat.

Zunächst also die Definition des Guten selbst. Sie wird des näheren durch das mythische Gleichnis von dem vernünftigen Wagenlenker und den teils halb-, teils unvernünftigen Pferden im „Phaidros"[17*] sowie durch die erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen vom „Theaitetos" an vorbereitet und im „Philebos" folgendermaßen gegeben: „Das Gute können wir, wenn nicht in einer Idee, so doch in drei zusammen (syntrisi) erfassen, in Schönheit (kállos), (Eben)maß (symmetría) und Wahrheit (alétheia), und dies dreies also in eins gefaßt werden wir richtig als Grund angeben für die [Auswahl und Zusammenfügung der] Bestandteile der Mischung und dafür, daß sie, eben sofern sie dies, als das Gute, in sich hat, selber gut ist"[18]. *„Das Gute ist die ideelle Einheit von Maß, Schönheit und Wahrheit"*, und „insofern etwas eine solche Einheit darstellt, ist es gut", können wir anstatt dessen sagen.

Dabei nimmt aber in direkter Fortsetzung der vom „Gorgias" und „Staat" heraufreichenden Linie[19*] und in Übereinstimmung mit der „Gütertafel" des „Philebos"[20*] das *„Maß" im Sinne der Vernunftgesetzlichkeit* den ersten Rang ein. Ihm zufolge geschieht die ebenmäßige, maßvolle, angemessene, vollendete, zulängliche Begrenzung des Unbegrenzten oder Bestimmung des Unbestimmten. Es ist darum innerhalb des Guten *der letzte Grund*, der außer dem Guten als Ganzem auch dessen Schönheit und Wahrheit oder objektive Wirklichkeit zur Folge hat[21]. Sofern es sich als *Vernunft* d. h. als maßvoll schönes und wahres *Prinzip des Guten* äußert, ist es endlich auch die *letzte oder oberste Ursache alles Werdens zum Sein und des „gemischten Lebens"*, das, was „die dazu veranlagten Geschöpfe"[22] angeht, außerdem Einsicht nebst Wissenschaft, Kunst und richtiger Meinung sowie „reine" Lust als seine Bestandteile fordert.

Soweit würde es sich also immer noch nur um das für solche Wesen und insbesondere das für den Menschen Gute handeln[23*]. Aber schon im „Philebos" wird doch der Begriff des Guten nicht bloß mit Rücksicht auf den Menschen, sondern *auch im Hinblick auf das All* (pan) aufgestellt[24]; *das*

Digitized by Google

Gute als „eine körperlose Ordnung, die schön über einen beseelten Körper herrschen soll"[25*], *nimmt* somit auch einen deutlich *kosmischen Charakter an.*

Es weht hier eben bereits, wie übrigens schon im „Sophistes" und „Politikos"[26] der Geist jener Stelle des „Timaios", von der wir nunmehr zunächst auszugehen haben: „Indem der Gott wollte, daß alles gut und, soviel wie möglich, nichts schlecht sei, brachte er, da er alles Sichtbare nicht in Ruhe, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung vorfand, es aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm diese besser zu sein schien als jene. Aber dem Besten war es weder, noch ist es ihm gestattet, etwas andres als das Schönste zu tun. Indem er also von dem seiner Natur nach Sichtbaren den Schluß machte, fand er, daß nichts der Vernunft Entbehrendes als Ganzes je schöner sein werde denn das mit Vernunft Begabte als Ganzes, daß aber unmöglich ohne Seele etwas der Vernunft teilhaftig werden könne. Von diesem Schlusse bewogen verlieh er der Seele Vernunft und dem Körper die Seele und gestaltete daraus das Weltall (pan), um so das seiner Natur nach beste und schönste Werk zu vollenden. So also ist, müssen wir der Wahrscheinlichkeit gemäß annehmen, durch des Gottes Fürsorge diese Welt (kósmos) als ein beseeltes (émpsychon) und in Wahrheit mit Vernunft begabtes (énnun) Lebewesen (zóon) entstanden."[27]

Wer ist nun „der Gott", der solches tut? Platon nennt ihn den „Werkmeister (demiurgós)"[28], der, „den Blick auf das Unvergängliche (aïdion) gerichtet"[29], die Welt „nach dem [nur] durch Denken und Einsicht zu Erfassenden und stets sich Gleichbleibenden auferbaut" und dabei „will, daß alles ihm selbst möglichst ähnlich werde"[30]. In die gewöhnliche Sprache Platons übersetzt, heißt dies aber nichts anderes[31] als: die Idee des Guten bildet vermöge der in den anderen Ideen gelegenen vorbildlichen Vernunftkräfte die Dinge der Welt in das ungeordnete materielle Urlebendige hinein oder daraus heraus[32], und sie bringt so das einheitlich geordnete vernünftig-lebendige und -beseelte Weltganze oder Weltall zustande.

Aber es bleibt (und damit mündet Platon vollends wieder in altpythagoreisch-dualistische und altionisch-hylozoistische Gedankengänge ein[33*]) doch immer ein Rest von Unvernunft in der Welt. „Der Gott" kann, wie Platon sagt, es höchstens bewirken, daß „so viel wie möglich nichts schlecht sei". Und dies hat seinen Grund eben in jenem Urlebendigen, das für Platon nunmehr von Ewigkeit an der Idee des Guten entgegensteht und ihr vermöge der ihm innewohnenden Seele zuwiderwirkt.

Denn nur so kann man es verstehen, daß „der Gott der Seele Vernunft verlieh und dem Körper die [nun vernunftbegabte] Seele und daraus das Weltall gestaltete: Die Seele des Urlebendigen oder der Materie[34*] ist von Haus aus der Vernunft bar; sie wird, insofern sie der Mitteilung des Vernünftig-Guten bei der Weltentstehung widerstrebt, zum radikal Bösen in der Welt oder, wie es Platon in den „Gesetzen" zwar nicht ausdrücklich sagt aber doch meint, zur bösen Weltseele[35*]; und dieser tritt nun ihrerseits die

Digitized by Google

gute Weltseele in Form der lebendig in der Welt fortwirkenden Idee des Guten samt ihren ideellen Kräften gegenüber.

Auf „Immanenz des Geistigen im Stofflichen"[36], auf endgültige Aufhebung des Chorismos der Idee kommt es also schließlich heraus, und die so vollendete *Psychisierung* auch *der Idee des Guten* wie der Idee überhaupt hat außerdem die Vollendung der *Teleologie* im platonischen System zur Folge. Die möglichst gute Welt als Ziel und zugleich seelische Zielsetzung, sie kommen nach mannigfachen, hier nicht im einzelnen zu behandelnden Ansätzen[37] nun erst zu voller Geltung, ohne daß darum der aitiologische Charakter der Idee irgendwie ausgeschaltet würde. Ja es wird im „Timaios" sogar eine *Vereinigung von Teleologie und Aitiologie* noch in einem ganz anderen Umfange erreicht, als es bei Platon bisher der Fall war. Er unterscheidet nämlich jetzt, was übrigens schon im „Phaidon" angebahnt war[38], „zwei Gattungen der Ursache (aitía): das [vernünftig-ideell-]Göttliche und das [vernunftlos-materiell-] Notwendige (anankáion)"[39], das „der Werkmeister des Schönsten und Besten in dem Werdenden, als er den sich selbst genügenden höchst vollkommenen Gott [d. h. das Weltall] erzeugte, beibehielt" oder vielmehr als unumgängliche Mitursache (synaitía)[40] beibehalten mußte. So wird also der Kreis des Zweckdienlichen und zugleich Ursächlichen *dualistisch über die Ideen hinaus* erstreckt.

Um die an sich „(ziellos) schweifende (planoméne) Ursache"[41], die lediglich ordnungslos zufälliger Wirkungen fähig ist, solange sie nicht durch die Vernunft geleitet wird[42], kann also der „Werkmeister" nicht herum. Er muß sich mit ihr auseinandersetzen, wenn er zu seinem Ziele gelangen will. Und er vermag das, weil ihm der (nur der Materie eigentümliche) Zwang (anánke) fremd ist, nur dadurch, daß er sie „durch vernünftige Überredung überwindet"[43] und so dahinbringt, „das meiste des Werdenden dem Besten entgegenzuführen".

Da sich indes „die Natur der [materiellen] Notwendigkeit"[44] keineswegs immer „willig der Überredung fügt", so bleibt, wie gesagt, stets ein Rest von Unvernunft in der Welt: *Das Apeiron* in der neuen Gestalt *des ungeordneten Materiell-Notwendigen* macht sich unaufhörlich der Vernunftordnung der Welt zuwider geltend und *gestattet es nicht, daß sich das Gute in der Welt rein durchsetze.*

Immerhin weiß Platon auch dieser *Macht der bösen Weltseele* noch das Beste abzugewinnen. Er läßt sich auch durch diese kosmologisch vertiefte Einsicht[45*] auf keinen Fall aus seinem im Laufe der Zeit immer mehr erstarkten weltzugewandten Optimismus vertreiben. „Dem Göttlichen müssen wir, um zu einem gottgefälligen glückseligen Leben zu gelangen, in allem, soweit unsere Natur es gestattet, nachspüren, nicht minder um jenes willen aber auch dem Notwendigen, in Erwägung, daß es doch ohne dieses nicht möglich ist, eben jenes, dem wir ernstlich nachstreben, allein zu begreifen und zu erfassen, oder seiner sonst irgendwie teilhaftig zu werden"[46], so lehrt er auch noch im „Timaios".

Digitized by Google

Aber die *Resignation* gegenüber der früher zusammen mit der These vom Ideenchorismos aufgestellten Forderung ist doch nicht zu verkennen. Steht Platon jetzt endgültig auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkte, *die Sinnenwelt* sei ebenfalls ein notwendiger Gegenstand und ein unumgängliches Mittel zur Erlangung der Erkenntnis, so gibt er nunmehr auch durchaus zu, daß sie *unumgänglich* sei *zur Erreichung des sittlichen Zieles*. Auch den menschlichen Körper als ein Werkzeug darzustellen, das„zu den Mitursachen gehört, deren sich Gott als Hilfsmittel bedient, die Idee des Besten zur möglichsten Vollendung zu bringen"[47], macht er sich im „Timaios" zu einer Hauptaufgabe[48]. Die Psychologie der Sinnesempfindungen und sinnlichen Gefühle spielt ebenda eine beträchtliche Rolle; „zuerst müssen alle unsere Aussagen auf Sinneswahrnehmung sich gründen"[49], behauptet er nun geradezu; — es ist ein weiter Abstand vom „Phaidon".

Daß auch jetzt noch die Ideen als Methoden zur Begründung der auf solcher Basis ruhenden vorläufigen Erkenntnis und deren Umgestaltung zum Wissen ihre volle Bedeutung bewahren, ist allenthalben ersichtlich und bei dem *Ideisten* Platon nicht zu verwundern.

Wir sagen mit voller Absicht „*Ideist*" und „*Ideismus*" anstatt „*Idealist*" und „*Idealismus*" um die Verwirrung zu vermeiden, die durch die Gleichsetzung von „*Idee*" und „*Ideal*" unvermeidlich in jede philosophische Erörterung hineinkommt. „Ideal" ist ein psychologisches, voll zu verwirklichendes Ziel, „Idee" ein transzendenter, niemals zu erreichender, wohl aber stets richtunggebender Zielpunkt mit methodologischer Kraft. Wer Ideen lehrt, ist Ideist, Idealist braucht er darum noch keineswegs zu sein, und umgekehrt.

Ja man darf wohl sagen, daß der *Gedanke der Idee als des Gesetzes der Erscheinungen* in logischer, ethischer und kosmologischer Hinsicht bei Platon gerade in dieser letzten Periode alles andere beherrscht. Die Idee als etwas von den Dingen nicht Getrenntes, sondern in sie Hineingedachtes und ihnen insofern logisch Immanentes; die Idee des Guten als die Einheit von Maß d. h. Vernunftgesetzlichkeit, Schönheit und Wahrheit; abermals die Idee als die zwecksetzende Ursache der Welt, die auch noch für deren andere, materielle Ursache maßgebend ist; — dies alles steht für ihn nun unbedingt fest. Keinen Zweifel aber hegt er auch daran, daß[50]die Sondergesetze der Einzelerscheinungen nur durch spezifizierende Anwendung von Ideen auf sie zu ermitteln seien[51*]. Und so führt denn auch das letzte große Werk, das wir von ihm besitzen, den Titel „Gesetze (nómoi)" keineswegs bloß in dem engen Sinne, daß es sich dabei um die Staats- oder bürgerlichen Gesetze als zufällige menschliche Satzungen handelte.

„Wer will, daß *das Gesetz* herrsche, der will, daß allein *Gott und Vernunft* herrsche; wer dagegen will, daß ein Mensch herrsche, der bringt zugleich das Tier hinein"[52], diese Worte des Aristoteles in seiner „Politik" könnte ebensogut Platon geschrieben haben: Von solchem Geiste sind seine „Gesetze" durchaus getragen. „Es verkündet auch jetzt noch die Sage der Wahrheit entsprechend, daß kein Staat, der nicht einen Gott, sondern irgend einen Sterblichen zum Herrscher hat, jemals Erlösung finden wird von Unheil

Digitized by Google

und Elend; wir müssen, was von unsterblichem Wesen in uns ist, zum Führer machen für unser öffentliches Leben wie für unser Einzelleben, für Errichtung unserer Häuser und unserer Staaten, indem wir das von der Vernunft (nóos) Zuerteilte (dianomé) als Gesetz (nómos) bezeichnen"[53], — so spricht er sich über „das göttliche und wunderherrliche Gesetz, das seinen der Vernunft verwandten Namen mit Recht trägt"[54], an hervorragender Stelle, dort, wo in den „Gesetzen von der Verfassung des Staates im allgemeinen die Rede ist, nunmehr direkt aus. Und er bekräftigt es drastisch in der „Vorrede (proóimion)", die er den gesetzlichen Strafbestimmungen über Tötung und Körperverletzung vorausgeschickt haben möchte[55*]: „Für Menschen sind Gesetze unentbehrlich und ihr Leben muß sich danach richten; widrigenfalls werden sie sich in nichts von den allerwildesten Tieren unterscheiden. Die Ursache aber hiervon liegt darin, daß keines Menschen Natur von sich aus hinreichend stark ist, das für die Menschen hinsichtlich ihrer staatlichen Entwicklung Zuträgliche zu erkennen, noch auch, wenn er dies Beste erkannt hat, die Kraft und den Willen besitzt, demgemäß zu handeln. Denn erstens ist es schwer, zu der Erkenntnis zu gelangen, daß die wahre Staatskunst unbedingt zunächst das allgemeine Wohl und nicht das der Einzelnen im Auge haben muß — denn das allgemeine Wohl hält die Staaten zusammen, das Interesse der Einzelnen dagegen wirkt trennend — und daß beiden, dem Gemeinwesen und dem Einzelnen, damit gedient ist, wenn das Gemeininteresse mehr befriedigt wird als das persönliche. Zweitens aber: laß immerhin einen auch theoretisch zu der vollen Erkenntnis durchgedrungen sein, daß dies wirklich das natürliche Verhältnis sei, — wenn er dann als verantwortungsloser und eigenmächtiger Herrscher an der Spitze eines Staates steht, so wird er doch nicht die Kraft haben, diesem Grundsatze treu zu bleiben und sein Lebelang dem Gemeinwohl als dem unbedingt obersten Interesse zu dienen und erst an zweiter Stelle dem eigenen. Vielmehr wird die sterbliche Natur ihn immer zur Habsucht und zum eigensüchtigen Handeln treiben und dabei dem Schmerz, wider das Gebot der Vernunft, ausweichen und der Lust nachjagen, und diese beiden, Lust und Schmerz, werden ihm wichtiger sein als die Rücksicht auf das Gerechtere und Bessere. So wird sie es dahin bringen, daß die Finsternis in ihr immer mehr zunimmt und daß schließlich sie selbst ebenso wie der ganze Staat nur noch eine Stätte jeglichen Unheils ist. Und sollte wirklich einmal irgend ein Mensch durch göttliche Fügung zur Welt kommen, der die natürliche Fähigkeit hätte, die angegebenen Forderungen zu erfüllen, so würde er keine Gesetze nötig haben, die ihm sein Tun vorzuschreiben hätten. Denn kein Gesetz und keine Ordnung (táxis) steht höher als das Wissen (epistéme), und es geht nicht an, daß die Vernunft in Untertänigkeit und Abhängigkeit von irgend etwas stehe, vielmehr muß sie die Herrschaft führen über alles, wenn sie wirklich ihrem Wesen nach wahrhaftig (alethinós) und frei (eléutheros) ist. Doch fort mit diesem Traum! Es gibt keine solchen oder so gut wie keine. Daher müssen wir uns für das Zweite entscheiden, für Ordnung und Gesetz, die zwar un-

Digitized by Google

möglich alles und jedes sehen und berücksichtigen können, aber doch dasjenige, was sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ereignet."[56]

Tiefe Resignation mit Bezug auf die Macht der menschlichen Vernunft über das Böse atmet aus diesen Worten und zugleich tiefes Vertrauen auf „das göttliche und wunderherrliche Gesetz, das seinen der [göttlichen] Vernunft verwandten Namen mit Recht trägt"; — es kann nicht fehlen, daß der Staat der „Gesetze" bezüglich seiner Verfassung sehr erheblich abweicht von dem des „Staates".

Denn wenn Platon für den ersteren sogar nicht weniger als sieben „giltige Voraussetzungen in Bezug auf Herrschaft und Untertänigkeit"[57] hinstellt[58]* und dabei der Herrschaft des Einsichtigen über den Unwissenden den Vorzug gibt, so betont er doch auch hier die *unpersönliche „auf freiwilligem Gehorsam beruhende" Herrschaft des Gesetzes* auf das angelegentlichste. Und er steht auch nicht an, hinsichtlich des Verhältnisses von „Herrscher" und „Gesetz" sowie „Macht" oder „Gewalt (bía)" Folgendes als seine Ansicht kund zu geben: „Schon unzähligemal hat sich in diesen oder jenen Staaten der Vorgang abgespielt, daß, wenn um die Herrschaft ein Kampf entbrannt war, sich die Sieger in den ausschließlichen Besitz aller staatlichen Gewalt setzten, indem sie den Besiegten auch nicht den mindesten Anteil an der Regierung geben, weder ihnen selbst noch ihren Nachkommen, vielmehr ihr Leben lang mißtrauisch darüber wachten, daß ja nicht irgend einer der Gegner ein obrigkeitliches Amt erhalte und eingedenk des ihm vorher widerfahrenen Leides einen Aufruhr anstifte. Diese Staaten nun lassen wir nicht für eigentliche Staaten und auch diejenigen Gesetze nicht für rechtmäßige Gesetze gelten, welche nicht um des allgemeinen Besten willen für den Staat als Ganzes gegeben wurden; sondern wir nennen eine Gesetzgebung, die nur den Interessen einer Partei dient, Parteisache, nicht Staatssache, und dem durch sie bestimmten sogenannten Recht erkennen wir keinerlei Anspruch auf diesen Namen zu. Diese Erklärung gebe ich deshalb ab, damit wir in dem von dir geplanten Staate[59]* niemandem Ämter aus dem Grunde geben, weil er reich ist, oder sonst im Besitz von ähnlichen Vorzügen ist wie Körperkraft, Größe oder hoher Abkunft. Dagegen behaupten wir, daß demjenigen, welcher sich den gegebenen Gesetzen am folgsamsten zeigt und sich darin als Sieger erweist, auch der Aufsichtsdienst über die gegebenen Gesetze anvertraut werden muß, und zwar der oberste Dienst dem ersten, der nächste dem zweiten Sieger; und dem entsprechend müssen der Reihe nach auch alle weiteren Ämter verteilt werden. Wenn ich aber, was man gewöhnlich Obrigkeiten (árchontes) nennt, jetzt Diener (hyperétai) der Gesetze nannte, so lag dem nicht etwa Neuerungssucht in der Namengebung zugrunde, sondern lediglich die Überzeugung, daß eben davon mehr als von irgend sonst etwas das Heil des Staates wie das Gegenteil abhängt. Denn dem Staate, in dem das Gesetz abhängig ist von der Macht des Herrschers und nicht selbst Herr ist, dem sage ich kühn sein Ende voraus: demjenigen dagegen, in welchem *das Gesetz Herr* ist *über die Herrscher*, und *die Obrigkeiten den Gesetzen untertänig*

Digitized by Google

sind, dem sehe ich im Geiste Heil beschieden und alles Gute, was die Götter für Staaten bereit halten."[60]

Und weiter: „Der Gott, welcher, wie auch der bekannte alte [wohl orphische] Spruch verkündet, Anfang, Ende und Mitte aller Dinge in seiner Hand hat, wandelt ohne Fehl der Natur gemäß seine ewig gleiche Bahn; seine ständige Begleiterin aber ist die Gerechtigkeit, die strenges Gericht hält über die, welche sich dem göttlichen Gesetze nicht fügen; ihr ergeben ist jeder, der glückselig werden will und hält fest zu ihr in Demut und Bescheidenheit. Wer aber, geschwellt von Hoffart oder stolz auf Reichtum, Ehren oder Körperschönheit, die Glut in seiner Seele auch noch durch jugendlichen und unvernünftigen Übermut steigert, als ob er weder eines Herrschers noch eines Führers bedürfte, sondern sogar selbst fähig wäre, anderen als Führer voranzugehen, der macht sich jeder Gemeinschaft mit Gott verlustig; verlassen aber von ihm, treibt er im Bunde mit Gesinnungsgenossen, die er für sich gewonnen hat, ein rastlos frevelhaftes Spiel und setzt damit alles in Verwirrung. Und gar manche sehen in ihm wer weiß was Großes; aber es dauert gar nicht lange, so muß er die gerechte Strafe über sich ergehen lassen, und so bereitet er sich selbst, seinem Hause und seinem Staate den völligen Untergang."[61]

Es tritt also hier, da zudem „*Gott* das eigentliche Maß aller Dinge"[62] und somit auch *der eigentliche Gesetzgeber* ist, ausgesprochene *Theokratie* an Stelle der Philosophen-Aristokratie des „Staates". Ganz schlicht wird jetzt auf die Frage: „was muß angesichts dieser Ordnung der Dinge ein besonnener (émphron) Mann tun oder denken, und was muß er meiden?"[63] die Antwort erteilt: „So viel ist doch ganz klar, es muß jedermann darauf bedacht sein, zu denen zu gehören, die gewillt sind, Gott zu folgen". Auch auf die weitere Frage: „welche Handlungsweise ist nun Gott wohlgefällig und ihm folgsam?"[64] fällt die ebenso schlichte Antwort: „Nur eine, wie auch ein einziger alter Spruch es ist, der sie verkündet, und zwar der, daß das Gleiche dem Gleichen, wenn es das richtige Maß hat, befreundet ist, während das Maßlose sich weder miteinander noch mit dem Maßvollen befreunden kann. Und schließlich wird die Summe gezogen: „Wer also einem Wesen, wie es Gott ist, wohlgefällig werden will, der muß mit allen Kräften bestrebt sein, auch selbst ihm ähnlich zu werden".

Gottesnachfolge als individual- wie sozialethische Forderung ist demnach das ethische Prinzip der „Gesetze". „Nach diesem Grundsatz ist der besonnene (sóphron) Mensch mit Gott befreundet, denn er ist ihm ähnlich, wogegen einer, dem die Besonnenheit fehlt, ihm unähnlich ist und im Widerstreit mit ihm sowie ohne Gemeinschaft mit ihm lebt"[65]: *„Besonnenheit* (sophronéin[66*]) *oder Einsicht* (phrónesis) oder Einträchtigkeit (philía), was dasselbe ist"[67], erscheint hier wieder ganz in sokratischer Weise[68*] als *„die" Tugend;* die Synthese mit der religiösen Moral ist eine noch innigere als schon im „Staat"[69*] und im „Theaitetos"[70*]. Es entspricht nur diesem Geist, wenn Platon nunmehr behauptet: „Für den Tugendhaften ist der

Digitized by Google

Opferdienst und der Verkehr mit den Göttern[71*] durch Gebete und Weihgeschenke sowie jegliche Art der *Gottesverehrung* die schönste und herrlichste Leistung und für ein glückseliges Leben *förderlicher als sonst irgend etwas*, weshalb sie ihm auch vor allen andern geziemt."[72]

Der Unterschied der Kardinaltugenden oder „göttlichen Güter"[73] ist damit, daß „die Tugend als das eigentliche Ziel der Gesetzgebung"[74] hingestellt wird, keineswegs aufgegeben. Nur ist deren Begriffsbestimmung teilweise und ihre Rangordnung ganz eine andere geworden: „Die Einsicht (phrónesis) ist das oberste unter den göttlichen Gütern; an zweiter Stelle folgt dann eine vernünftig-besonnene (metá nu sóphron) Seelenverfassung; an dritter die aus der Mischung dieser mit der Tapferkeit sich ergebende Gerechtigkeit (dikaiosyne), an vierter die Tapferkeit (andréia)"[75]. Dazu wird aber ausdrücklich bemerkt, daß „für die göttlichen Güter sämtlich die *Vernunft* (nus) als Führerin maßgebend ist"[76]. Und diese, *als* menschliche Vernunft zugleich *Besonnenheit und Einsicht*, stellt denn auch im Verein mit den übrigen Tugenden und sofern sie insbesondere den „Einklang von Lust und Schmerz mit den richtigen Vernunftgrundsätzen"[77] zuwege bringt, jene „schönste und höchste aller Harmonien (symphonía) dar, die in Wahrheit den Namen der größten *Weisheit* (sophía) verdient"[78].

Mindestens „einen schwachen Schimmer von Einsicht" fordert folgerichtig Platon für jeden Staatsbürger, da, „wer dessen unteilhaftig ist, ein Unheilstifter für sein eigenes Haus, für den Staat aber nichts weniger als ein Erhalter sein wird", ja der ganze *Erziehungsplan* der „Gesetze" ist darauf eingestellt.

„Leib und Seele so schön und trefflich zu gestalten wie nur möglich, ist die richtige Erziehung"[79] nicht etwa nur für Angehörige bevorzugter Stände oder vielmehr nur eines bevorzugten Standes wie noch im „Staat"[80*], sondern, da die Bürgerschaft der „Gesetze" im Grunde auf den zweiten Stand des „Staates" zusammenschmilzt[81*], für jeden Bürger. Allerdings, ein gewisser Rest des Herrscher-Philosophen-Standes, dem Platon im „Staat" die oberste Gewalt zuerteilt hatte, liegt auch jetzt noch in der „nächtlichen Versammlung"[82] vor. Diese[83*] hat nämlich[84*] auf Grund der hierfür in Betracht kommenden wissenschaftlichen Ausbildung Sorge zu tragen, daß die Politik des Staates stets das beste Ziel vor Augen habe. Die Kenntnisse, die dazu notwendig sind, bestehen nun aber charakteristischerweise keineswegs mehr rein in dialektischer Fertigkeit. Gewiß wird auch hier die Fähigkeit erfordert, „von dem Vielen und Ungleichartigen auf die eine [zusammenfassende] Idee hinzublicken"[85], wozu namentlich genauere Einsicht in die Mathematik und in die „allein dem Menschen wahre Gotteserkenntnis verschaffende"[86] Astronomie Anlaß gibt. Aber die Aufgabe dieses „Aufsichtskollegiums über die [Wahrung der] Gesetze"[87] umfaßt doch auch genaue Beobachtung alles dessen, was im eigenen und in fremden Staatswesen vor sich geht, also weitreichende empirische Kenntnis: Erst auf dieser breiten Grundlage haben seine Mitglieder nicht etwa nur zu erwägen, wieso die Tu-

Digitized by Google

gend zugleich eine Einheit und eine Mehrheit darstellt, sondern von hier aus sollen und können sie auch erst im ganzen Bereiche des Guten und Schönen über das Verhältnis des Einen und Vielen ins Klare gelangen, überhaupt über alles Wichtige die Wahrheit erkennen und letztlich auch das im bürgerlichen Leben Geschehende richtig beurteilen, auf daß es in Einklang sich halte oder komme mit dem Gesetz.

So umfassend ist die Aufgabe dieser obersten „Gesetzeswächter (nomophylakes)"[88]. Die der übrigen Bürger und daher auch der für sie geforderte Wissensgrad ist viel geringer bemessen. Es genügen dazu nebst dem beruflichen oder Fachwissen höchstens die Anfangsgründe jenes höheren Wissens einschließlich der Kenntnis der Musik i. w. S.[89*] und der Gymnastik. Eins allerdings verlangen die „Gesetze" aber wiederum von jedem Bürger ohne Unterschied: *Bildung* (paidéia) in einem ganz bestimmten Sinne. Denn „wenn wir", so spricht sich Platon darüber aus, „die Erziehung (trophé) der einzelnen Menschen tadeln oder loben, so tun wir das heutzutage mit den Worten, der eine von uns sei gebildet (pepaideuménos), der andere ungebildet (apáideutos), auch falls er bisweilen ein für Kramhandel oder Schiffsreederei und sonstige derartige niedere Berufsarten ganz vorzüglich vorgebildeter Mensch ist. Diese jetzt übliche Ausdrucksweise ist nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die von Leuten, welche glauben, Bildung bestehe in solcher Fachtüchtigkeit. Vielmehr meinen sie damit jene von Kind auf genossene Erziehung (paidéia), die den Trieb und die Liebe dazu weckt, ein Bürger im vollsten Sinne des Wortes zu werden, der es versteht (epistámenos), mit Gerechtigkeit (díke) zu herrschen und sich beherrschen zu lassen. Diese Art von Erziehung (trophé) aber hebt, wie mir scheint, unsere vorliegende Untersuchung als die eigentliche Bildung (paidéia) heraus und wird ihr allein diesen Namen zugestehen."[90]

Das ist aber genau das, was Platon an anderer Stelle der „Gesetze" als mindestens „einen schwachen Schimmer von Einsicht" von jedem Staatsbürger fordert, und worüber hinaus dann der Weg bis zur höchsten Bildung der Mitglieder der „nächtlichen Versammlung" gehen kann. Wir hätten also nur noch zu schildern, wie sich Platon die Einzelheiten eines solchen Bildungsganges denkt. Darauf müssen wir jedoch im Rahmen dieser Darstellung größtenteils ebenso verzichten wie auf die Einzelzüge des Bildes, das uns Platon in den „Gesetzen" von der Verfassung, dem Beamtentum, der Zivil- und Strafgesetzgebung einschließlich der Gesetze über Götterverehrung und Opferfeste, Behandlung der Sklaven und sonstiger sozialer Verhältnisse usw. entwirft.

Zu solchen Einzelheiten müssen wir es schon rechnen, daß Platon[91] den Staat in keine der üblichen Verfassungsformen: Demokratie, Oligarchie, Aristokratie, Königtum, gepreßt haben will, sondern einer aus monarchischen und demokratischen Elementen gemischten *Verfassung* den Vorzug gibt. *Beamte*, die von allen Bürgern zu wählen und nur hilfsweise durch das Los einzusetzen wären, soll es siebenerlei geben: Gesetzeswächter, Militärbehörden, Rat, priesterliche Beamte, Polizei-, Erziehungsbeamte, an ihrer Spitze der Oberaufseher des gesamten Erziehungswesens, der Inhaber des wichtigsten Beamtenpostens im Staat, endlich die Beisitzer

Digitized by Google

der Gerichtshöfe in Privat- und öffentlichen Streitsachen. Die *Zivilgesetzgebung* bezieht sich zuvörderst auf die Verteilung des Grund und Bodens, der nach Aussonderung der heiligen Bezirke 5040 gleichwertige, nach Zahl und Umfang unverrückbar zu erhaltende Landlose ergeben soll ($1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 5 \cdot 6 \cdot 7 = 5040$ wegen der leichten Vermessungsbedingungen, welche diese Zahl gewährt). Eng damit zusammen hängt die Ehegesetzgebung, insofern durch Beschränkung der Kinderzahl der Kreis der Bürger immer gleich groß bleiben soll; ebenso die Beschäftigung der Bürger, denen außer der politischen Betätigung nur die durch Sklaven zu bewerkstelligende Bewirtschaftung ihrer Landlose gestattet wird, während ihnen Handel und Gewerbe sowie daraus stammendes Privatvermögen verboten sind. Die Weiber- und Gütergemeinschaft, die im „Staat" (auch dort allerdings nur für die „Wächter"[93*]) gefordert war, wird nun als undurchführbar abgelehnt und das eben Dargelegte als eine genügende Annäherung an den Idealzustand betrachtet. Die *Strafgesetzgebung* steht auf der These eines freilich durch das prinzipielle Festhalten an der entgegengesetzten sokratischen These nur bedingt „freiwilligen" Unrechttuns[93*]; sie füllt nicht weniger als die vier letzten von den zwölf Büchern der „Gesetze" und nimmt natürlich auch die weitestgehende Rücksicht auf die (möglichst humane) *Sklavenbehandlung und sonstige spezielle soziale Verhältnisse.* Einzelheiten über diese (Wohnungsfrage, Rechtsstellung der Metoiken oder Beisassen, vorzüglich betreffs ihres Handels- und Gewerbebetriebes, Frage der Syssitien[94*] nicht nur für die Männer, sondern auch für die Frauen, u. dgl.) verbieten sich an dieser Stelle erst recht; und die *Kultusgesetze* dürfen wir hier vollends ganz übergehen, da sie, soweit nötig, noch bei der Erziehung mit zur Sprache kommen werden.

Nur folgende Punkte der Erziehung bedürfen hier doch noch einer etwas eingehenderen Behandlung.

So vor allem der *Stufengang der Erziehung,* der dem im „Staat" vorgetragenen ähnlich ist und im wesentlichen[95] folgendermaßen verlaufen soll. Für die ersten drei Lebensjahre lassen sich gesetzliche Vorschriften nicht wohl geben. Es muß da bei Ratschlägen an Mütter und Pflegerinnen sein Bewenden haben, um einerseits richtige primitive Gymnastik, anderseits die Hinlenkung der kindlichen Seele zu einer ruhigen Heiterkeit und auch schon eine gewisse Festigung der wünschenswerten Neigungen zu erreichen. Vom dritten Jahre an ist das Kind dann durch das Mittel des Spieles zu erziehen und muß auch Züchtigungen erleiden, nur nicht solche, durch die sein Ehrgefühl verletzt werden könnte. Das Spiel erfolgt unter dem Schutze von Wärterinnen, die ihrerseits von den Ehewächterinnen ausgewählt sind, täglich in einem dazu geeigneten Tempelbezirk. Vom sechsten Jahre an werden Knaben und Mädchen getrennt, obwohl der Gegenstand der nunmehr einsetzenden Übungen, Reiten, Handhaben von Bogen, Wurfspieß und Schleuder, für beide Geschlechter der gleiche ist und auch bei beiden Wert darauf gelegt wird, linke und rechte Hand gleichmäßig auszubilden, weil dies für den Kampf wichtig sei. Im übrigen aber wird durchaus die Teilung der Unterrichtsgegenstände in solche für den Körper und solche für den Geist festgehalten: Gymnastik mit Reigentanz und Turnen als Vorübung für den Krieg, auch selbst wo sie als Aufzüge und Aufführungen zu Ehren der Götter auftreten, und musische Ausbildung, wobei auf die Bewahrung der altüblichen Spiele das größte Gewicht gelegt wird, da diese auch den Bestand der ernsten und wichtigen Überlieferungen zu gewährleisten geeignet seien. Derselbe konservative Zug geht durch die Vorschriften über die Kunst, die für Platon in der „Nachahmung besserer oder schlechterer menschlicher

Digitized by Google

Charakterzüge"[96] besteht. Unter Berufung darauf, daß die musikalischen Weisen für die Kithara „Gesetze (nómoi)" heißen, wird hier ganz entschieden gefordert: die Musik soll von „andächtigem Ernst (euphemía)"[97], aber auch jedes Wort, das man beim Opfer an die Götter richtet, soll ein Gebet sein, und es soll dabei durchaus nichts vorgebracht werden, was des Wunsches oder der Bitte unwürdig ist. Strengste Zensur gegenüber den Dichtern muß die Folge davon sein; in letzter Linie hat immer der Leiter des Erziehungswesens darüber zu befinden, was von Gebeten, Lob- und Dankliedern für die Götter, Dämonen und Heroen zulässig sei und was nicht. Die Kunst ist dazu da, die Menschen zu veredeln, nicht dazu, sie schlechter zu machen, wobei natürlich auch das heitere Spiel, insbesondere bei Götterfesten, nicht ausgeschlossen sein soll.

Ist unter diesen Gesichtspunkten der Grund zu der für jedermann unentbehrlichen Lebensordnung gelegt, so erfolgt unter steter Aufrechterhaltung eines schon mit dem frühen Morgen beginnenden Arbeitstages vom zehnten bis dreizehnten Lebensjahre der Unterricht in Lesen und Schreiben beim grammatistés. Und wiederum gilt: nicht an der Hand beliebiger Dichtungs- und Prosawerke, sondern nur solcher, die „nicht unberührt sind von dem Hauche göttlichen Geistes"[98]. Daneben läuft der weitere Sing- und Musikunterricht beim kitharistés, jedoch immer noch unter Beschränkung auf das Einfachste in der Begleitung des Gesanges durch die Kithara. Tanz in der Rüstung sollen auch die Mädchen lernen, und sie sind als Frauen sogar in taktischen Übungen zu unterweisen, damit sie sich im Notfall nicht untüchtiger und furchtsamer zeigen als die ihre Brut verteidigenden Vögel. Von Tanzweisen aber sind überhaupt nur die ernsteren Formen zulässig, welche die Regungen einer schönen Seele in einem schönen Körper zum Ausdruck bringen: Tapferkeit im Kampf und Mäßigung im Genuß des Glücks; bakchische und ähnliche bei Entsühnungen und Weihen aufgeführte Tänze bleiben als zu unklar besser beiseite. Dagegen wirkt der Anblick komischer, von Sklaven und bezahlten Fremdlingen auszuführender Bewegungen immerhin bildend, weil er zur Abschreckung vom Lächerlichen und Schlechten dient. Die Tragödie endlich, da „unser ganzes Staatswesen seinem Aufbau nach nichts anderes ist als eine Nachahmung des schönsten und besten Lebens und demnach tatsächlich die einzig wahre Tragödie"[99]? Sicherlich dürfen tragische Dichter nicht auf eigne Hand mit einschmeichelndem Vortrag beliebige Grundsätze und Anschauungen dem unverständigen Volk als Ideal vorführen; nur streng geprüfte, mit den staatlichen Vorschriften übereinstimmende oder sich sogar diesen gegenüber als besser erweisende Werke sind zulässig. Es folgen nun noch — für die Freien, denn auch die Sklavenkinder genießen die bisher geschilderte Erziehung — die Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und Astronomie aus dem früher[1*] angegebenen Grunde; damit aber sowie mit dem Unterricht in der auf Anwendung von Netzen und Fallen verzichtenden Jagd ist der eigentliche Erziehungsgang beendet.

Digitized by Google

Es verdient jedoch angemerkt zu werden, daß die Erziehung aus Anlaß der religiösen Festfeiern und kriegerischen, auch Feldmanöver umfassenden Übungen sich in musischer und gymnastischer Hinsicht[2*] auch auf das weitere Leben erstreckt, und daß der erzieherische Wert der in Sparta und Kreta bestehenden gemeinsamen, auch auf die Frauen zu erstreckenden Mahlzeiten keinem Zweifel begegnet: Ist doch für Platon sogar[3] die *Verbindung von heiterem Spiel und Ernst,* wie sie bei rechter Gestaltung der Trinkgelage hervortritt, vorbildlich für die Gestaltung der Erziehung überhaupt. „Lust und Liebe (hedoné und philía), Schmerz und Haß (lype und mísos) schon in den Gemütern der Kinder als ein erstes Aufkeimen der Tugend sich in richtiger Weise regen zu lassen, noch ehe die Möglichkeit der Auffassung durch die Vernunft (lógos) vorliegt, doch so, daß die Seele nach Erwachen der Vernunft gern zugibt, von der Vernunft [des Erziehers] durch die angemessenen Gewöhnungen richtig erzogen worden zu sein; ist dies nicht eine Übereinstimmung, gleichbedeutend mit der ganzen und vollen Tugend?"[4]

Daß die *kriegerischen Übungen* auch in den „Gesetzen" noch einem verhältnismäßig so breiten Raum einnehmen, erklärt sich wohl aus dem auch in Platon lebendigen griechischen Nationalcharakter[5*]. Aber *den Krieg* darum *theoretisch hochzuschätzen, hat er sich* gleichwohl namentlich in den „Gesetzen" *nicht entschließen können:* „Jetzt geht die allgemeine Ansicht", heißt es dort, „dahin, man müsse die ernsten Dinge der Spiele wegen betreiben; denn man lebt des Glaubens, daß es mit der Kriegsbereitschaft, einer ernsten Sache, gut bestellt sein müsse um des Friedens willen. In Wahrheit aber ist *der Krieg für uns nicht der Boden gewesen, auf dem* in nennenswerter Weise *Spiel und Geistesbildung gediehen wären,* und wie er es nicht war, so *ist* er *es auch nicht und wird es niemals sein.* Und eben dies, Spiel und Bildung, sind, wie wir behaupten [vgl. auch das sogleich im Folgenden noch darüber zu Sagende], für uns Menschen das Ernsthafteste. *Es muß also ein jeder sein Leben in Frieden hinbringen, so lange und so gut als möglich.*"[6] Daher auch der niedere Rang, den Platon nunmehr der Tapferkeit unter den Kardinaltugenden zuweist[7*], und der noch dadurch verschärft wird, daß er meint, an der Tapferkeit hätten auch die Tiere Anteil und die unreifen Knaben, bei denen von vernünftiger Einsicht noch keine Rede sei[8].

Im letzten Grunde kommt es also doch wieder auf die *Vernunft* als *das Maß* nicht bloß aller, sondern insbesondere auch *der ethischen Dinge* heraus, und Platon unterscheidet nur in den „Gesetzen" besonders scharf zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft. Zumal in dem leicht mißverständlichen Gleichnisse von den Menschen als „Drahtpuppen göttlichen Ursprungs"[9] bringt er dies zum Ausdruck. Denn wenn er darin Lust und Schmerz, Furcht und Zuversicht sowie „die vernünftige Überlegung (logismós)"[10] einem „Durcheinander von Drähten oder Schnüren"[11] vergleicht, „die an uns herumziehen und als einander entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen drängen, worauf denn der Gegensatz von Tugend und Laster beruht"; wenn er ferner den Draht der vernünftigen Überlegung „golden, gottgeweiht und weich sowie mit dem Gesetz identisch"[12], die andern dagegen „hart und eisern" sein läßt, so ist dies doch kaum anders zu verstehen, als daß die göttliche Vernunft die menschliche Überlegung „leitet" und zur vernünftigen Überlegung macht. Und damit „dürfte [allerdings]

Digitized by Google

auch der Sinn des Satzes von dem Sichselbstüberlegensein und Selbstunterlegensein einigermaßen Klarheit gewonnen haben"[13]: Enthält doch auch er nur die Weisung, „daß, was die genannten Zugkräfte anlangt, jeder einzelne sich für die wahre Vernunft (alethés lógos) innerlich entscheiden und ihr folgend leben soll, der Staat aber, indem er entweder von einem Gott oder von einem einzelnen Menschen, der zur richtigen Erkenntnis der Sache gelangt ist, die Vernunftlehre (lógos) empfängt, diese zum Gesetz erhebt und danach seinen Verkehr nach innen wie nach außen regelt".

Uns aber will scheinen, als fiele von hier aus auch noch ein letztes, helles Licht auf die von tiefer Resignation bezüglich der menschlichen Vernunft und von tiefem Vertrauen zur göttlichen Vernunft zeugende „Vorrede"[14*], von der wir bei unserer Darstellung der platonischen „Gesetze" ausgegangen sind. „Von sich aus", kann dies jedenfalls nur heißen, „vermag der Mensch nichts gegen die in seiner Natur liegenden Antriebe zum Bösen, aber indem er mit seiner menschlichen Vernunft der göttlichen freiwillig folgt, alles". „Und so wäre denn auch der Gegensatz von Laster und Tugend uns zu klarerer Erkenntnis gekommen"[15]: *„Tugend ist Vernunft, Laster Unvernunft"*, so dürfen wir ihn im Sinne Platons kurz formulieren.

In eine *Erweiterung des sokratischen Daimonions auf die im Menschen wirksame göttliche Vernunft*, die aber an der zum Teil materiellen Natur des Menschen einen gewissen, niemals ganz zu überwindenden Widerstand findet, klingt also die platonische Ethik in den „Gesetzen" aus. „Einsichtig-freiwilliger Gehorsam gegen das Gesetz in diesem Sinne" war des Sokrates letztes Wort gewesen; *„einsichtig-freiwilliger Gehorsam gegen die göttliche Idee als Vernunftgesetz"* ist auch *Platons letzte sittliche Forderung*.

Sie wird selbst dadurch nicht abgeschwächt, daß Platons resignierte Stimmung in den „Gesetzen" sich auch auf die spezielle Form erstreckt, in der sie nach seiner Meinung restlos durchzuführen wäre. „Der erste Staat (polis)", heißt es da zunächst, „und die erste Verfassung (politéia) und die besten Gesetze finden sich dort, wo jenes alte Wort so stark als möglich zur Geltung kommt: daß unter Freunden in Wahrheit alles gemeinsam sei. Mag es jetzt irgendwo verwirklicht sein oder in Zukunft sich verwirklichen, daß Weiber, Kinder und alles Hab und Gut gemeinsam sind und das sogenannte Eigentum durch alle Mittel mit Stumpf und Stiel aus dem Leben getilgt worden ist und man es möglichst dahin gebracht hat, daß auch unsere natürlichen Eigengüter wie Augen, Ohren und Hände in gewissem Sinne gemeinsam geworden sind, indem sie gemeinsam zu sehen, zu hören und zu schaffen scheinen, und daß wir so viel wie möglich allesamt in Lob und Tadel übereinstimmen entsprechend der Gemeinsamkeit unserer Lust- und Schmerzgefühle, kurz, daß Gesetze herrschen, die den Staat möglichst einheitlich (mía) machen, so wäre damit eine Höhe der Trefflichkeit bezeichnet, die durch keine andere Bestimmung an Richtigkeit und Güte übertroffen werden kann."[16] Und: „Ein solcher Staat, mögen ihn nun Götter oder Göttersöhne und zwar mehr als einer bewohnen, wird bei solcher Lebensführung ihnen

Digitized by Google

ein freudvolles Dasein bieten, und wir dürfen daher auch keinen andern Weg wählen, um zu einem Muster für einen solchen Staat zu gelangen, sondern müssen uns an diesen halten und nach Kräften bemüht sein, einen Staat zu schaffen, der diesem so ähnlich wie möglich ist"[17]. Nun sind es aber doch Menschen und nicht Götter oder Göttersöhne, für die der Staat da sein soll, und während er eines so weitgehenden antiindividualistischen Kommunismus im „Staat"[18] wenigstens noch die „Wächter" für fähig gehalten hatte, glaubt er jetzt, für den „zweiteinheitlichen (mía deutéros)[19] oder „zweiten Staat"[20] doch von der „heiligen Linie" des „ersten" in dieser Hinsicht abgehen zu müssen: Es soll jetzt nur noch bei der Landverteilung[21a] streng darauf geachtet werden, daß „jeder von dem Bewußtsein geleitet sei, das ihm durch das Los zugefallene Stück Land sei ein Teil des Gemeingutes des ganzen Staates, und da es sich also um vaterländischen Boden handle, so habe er ihm gegenüber noch dringlichere Verpflichtungen hinsichtlich der aufmerksamen Pflege als sie Kinder der Mutter gegenüber haben, denn sie, die Erde, sei ja doch auch als Göttin die Herrin über uns Sterbliche; eine Gesinnung, die auch den übrigen einheimischen Göttern und Dämonen entgegengebracht werden müsse"[22].

Von der sittlichen, religiös verankerten Forderung, die er im übrigen in den „Gesetzen" aufstellt, gibt also Platon dabei doch nicht das mindeste preis. An ihr, die auf „einsichtig-freiwilligen Gehorsam gegen die göttliche Idee als Vernunftgesetz" hinausläuft, hält er — sie ist ja nur die spezifisch-platonische Neuformulierung des ersten sokratischen Grundsatzes „die Tugend ist ein (tatkräftiges) Wissen" — ebenso fest wie an dem zweiten sokratischen Grundsatze: „niemand tut absichtlich das Böse"[23a].

Daß die *These von dem freiwilligen Unrechttun*, auf welcher die Strafgesetzgebung der „Gesetze" ruht, darum nur bedingte Geltung haben kann, ist schon bemerkt[24a]. Doch darf der eigentümliche Ausweg nicht unerwähnt bleiben, den Platon aus dem Widerspruch der beiden Thesen unter Verwendung seines psychologischen Schemas von den drei Seelenteilen findet: Er stellt nämlich[25] zu den fehlerhaften Handlungen der Menschen drei diesen Seelenteilen entsprechende Ursachen auf, jedoch so, daß auch die Möglichkeit offen bleibt, die Teile seien in der Tat bloße Äußerungsformen (páthe) der Seele. Es kann also aus Leidenschaft (thymós), aus Rücksicht auf einen Genuß (hedoné) oder aus Unwissenheit (ágnoia) gesündigt werden. Aber im letzteren Falle, wenn der Fehler durch einen Mangel an Wissen verschuldet ist und somit dem logistikón angehört[26], ist von keinem eigentlich moralischen Versehen die Rede; und wenn auch jemand dadurch Schaden gelitten hat, ist dennoch kein Unrecht geschehen. Solche Vergehen werden gewöhnlich als „unfreiwillig" bezeichnet, und es kann dann nur auf Schadenersatz, nicht aber auf Strafe Anspruch erhoben werden. Anders liegt die Sache, *wenn jemand sich gegen sein besseres Wissen versehen hat.* Dann kann die Ursache nur sein, daß die niederen Seelenteile, thymoeidés und epithymetikón, die Herrschaft über das logistikón ergriffen haben: Es leidet dann die Seele an einer *Krankheit, die durch Strafe geheilt werden muß;* wenn aber der Sünder unverbesserlich ist, muß er mit dem Tode bestraft werden, damit die anderen Menschen eine Warnung erhalten und der Staat von schlechten Bürgern befreit werde. Von einer eigentlich freiwilligen Verfehlung ist dann allerdings nicht mehr zu reden, denn es ist eben doch nur die durch Leidenschaft und Begierde übertäubte Vernunft, die sich für die böse Handlung entscheidet, indem sie ihrerseits die Stimme des Gewissens übertäubt; aber der *Schein der Freiwilligkeit* ist eben dadurch da, und darauf ruht die populäre Anschauung, die solche Fehler als

Digitized by Google

„freiwillig" von den (wirklich) „unfreiwilligen" unterscheidet und so hinsichtlich ihrer Straffälligkeit mit der sie als krankhaft betrachtenden Theorie zusammentrifft. Daß die letztere durch die Verwendung der populären Ausdrucksweise in ihr klarer geworden sei, läßt sich nun freilich keineswegs behaupten; immerhin aber wird man so die „Unbelehrbarkeit (amathia)", die schlimmste Art der „Unwissenheit (ágnoia)" nicht sowohl als einen rein intellektuellen, sondern vielmehr zugleich durch das niedere Begehrungsvermögen motivierten Fehler begreifen, wie ihn auch Platon wirklich versteht.

So sehen wir denn tatsächlich den großen Schüler bis zum Schlusse durchaus in den Bahnen seines Meisters wandeln; und auch die letzte Wendung, welche die Ideenlehre unter zweifellosem Einfluß der pythagoreischen Zahlenmystik schon vom „Philebos" an nimmt, ist nicht geeignet, den Satz umzustoßen, daß *der Platonismus im wesentlichen Sokratismus* ist und bleibt. Denn was lehrt eigentlich Platon, von dem mit dem Zahlprinzip nächstverwandten Prinzip des Maßes und der Begrenzung im „Philebos" ausgehend, noch in der „Epinomis", dem Anhang der „Gesetze", über die Zahl? Doch im ganzen[27] nur, daß alle vernunftlose und unberechenbare, ungeordnete und unrhythmische, unharmonische Bewegung, alles am Schlechten Beteiligte überhaupt des Zahlenverhältnisses entbehrt; daß die Zahl, ein Geschenk „des Gottes, welcher der Himmel heißt"[28], lauter Gutes schafft; daß sie als höchstes, den Namen der Weisheit verdienendes Wissen zu bezeichnen sei, und daß ohne sie Tugend und Glückseligkeit unvollendet bleiben.

Am tiefsten war also Platon, trotz allen andern, aufs weiteste reichenden Einwirkungen[29*], die zum Teil, insbesondere in seiner Periode asketisch-pessimistischer Weltflucht und im „Timaios", auch mystische Gedankengänge erzeugen, doch von Sokrates beeinflußt. Er hat dessen Gedanken voll in sich aufgenommen und allseitig fortgebildet, selbständig, aber doch im wesentlichen getreu. Und dies spricht sich schließlich auch mit nicht zu verkennender Deutlichkeit in der *Stellung* aus, die er *zu den einseitigen Sokratikern*, den Vertretern der sokratischen Schulen seiner Zeit, einnimmt: Im ganzen mußte er sie ablehnen. Doch stand er (von der popular-philosophischen Schule dürfen wir hier absehen) naturgemäß anders zu Aristippos und Eukleides, wieder anders zu Antisthenes.

Mit Aristippos konnte Platon gewiß nicht übereinstimmen hinsichtlich seiner skeptisch-anarchistischen Überspannung der Augenblickslust, die außer zur Verweisung der Einsicht in eine Dienerrolle zu anarchistisch-kosmopolitischen Folgerungen führt. Der schroffe, sich hieraus ergebende Individualismus mußte dem gesetzestreuen Sokratesschüler höchst unsympathisch sein. Doch war mit der aristippischen Lehre immerhin Kultur-, wenn schon nicht Staatsfreundlichkeit sowie Lebens-, überhaupt Weltzugewandtheit verbunden; und dies konnte auch den[30] zur Ideenlehre skeptisch stehenden Aristippos noch mit dem Platon der nachtheaitetischen Dialoge verbinden.

Dagegen mußte Platon an Antisthenes sozusagen alles mißfallen. Seine Gründe gegen die Ideenlehre hielt er für wesentlich gröber als die aristippi-

Digitized by Google

schen; die törichten Folgerungen seiner Erkenntnistheorie beleuchtet er hinreichend im „Euthydemos", „Kratylos" und „Theaitetos"; seine absolute Kultur- und Staatsfeindlichkeit war wohl geeignet, Platon auch den Zug übersehen zu lassen, daß Antisthenes sich mit seiner These, „Lust, die keine Reue nach sich zieht", sei zuzulassen, ihm doch einigermaßen nähert.

Freundlicher wiederum vermochte sich Platon endlich zu Eukleides von Megara zu stellen; wir brauchen hier nur auf das früher[31*] über Eukleides Gesagte zu verweisen. Jedenfalls war mit dessen Anerkennung, daß „das Gute eins sei, mit vielen Namen benannt: Einsicht, Gott, Vernunft usw.", ein erheblicher Anknüpfungspunkt zwischen ihm und Platon gegeben. Denn auch dieser legt in seiner Philosophie schließlich doch immer wieder den *Hauptwert* auf *die Einheit des in der Idee des Guten, der Gottheit, der göttlichen Vernunft* oder wie man es sonst nennen mag, *seinen Ursprung wie sein Ziel habenden Seins* (usía). Und er sucht jenes Urgrundes und Urzwecks des Seins von sich aus einerseits unmittelbar, durch *mystisch-erkennende Versenkung darein*[32*], anderseits mittelbar, durch *Erkenntnis und Übung des „gemischten Lebens"*, des vom guten Urgrund und Urzweck abhängenden Daseins (ebenfalls usía), teilhaftig zu werden.

Daß ihm auf diesem Wege, theoretisch wie praktisch, nur allzu wenige, und auch diese nur in einem gewissen Abstande zu folgen wußten; daß Mängel aller Art rings um ihn wucherten und in einem Grade, der ihm selbst angesichts der von ihm anerkannten Macht des radikal Bösen nicht gerechtfertigt erscheinen konnte, — wer sollte es tiefer und schmerzlicher gefühlt haben als Platon? Mammonismus, Drohnen- und Spekulantentum, schwelgerischer, lasterhafter Müßiggang der „goldenen Jugend", schroffer Gegensatz von Reichtum und Armut, der den Staat in zwei Staaten spält; „was die meisten Menschen Frieden nennen, nur ein leerer Name, in der Tat aber im staatlichen wie im Privatleben alle feind mit allen, ja sogar jeder einzelne mit sich selbst"[33]; allenthalben, freilich damit durchaus im Einklang, in nur allzu hohem Maße antithetisch-eristischer, leer-, sogar unehrlich-rhetorischer, sich mit falschem „Wissen" spreizender Sinn; Mangel an Selbstbeherrschung bei harter Herrschaft über andere, — brauchte es noch viel dergleichen, um einen Mann wie Platon zu einer äußerst scharfen Kritik der damaligen, namentlich der griechischen Staats-, Gesellschafts- und Einzelmoral gelangen zu lassen? Mußte er nicht, abgesehen von seiner scharfen Stellungnahme gegen die Sophistik, sich, da schon ihm der Mensch nur als „politisches Lebewesen"[34] denkbar war, insbesondere gegen „die vier allgemein ihrem Namen nach bekannten Verfassungen"[35] wenden? Nämlich gegen „die von den meisten gepriesene kretische nebst der lakonischen [die er auch unter dem Namen der auf Ehrsucht (philotimía) gestellten Timokratie zusammenfaßt[36]], ferner die der Wertschätzung nach in zweiter Reihe stehende sogenannte Oligarchie, eine Verfassung, die an vielen Übeln krankt, sodann die ihr scharf entgegenstehende und dabei doch aus ihr sich unmittel-

Digitized by Google

bar entwickelnde Demokratie, und endlich die edle Tyrannis, die über alle die genannten hervorragt, die vierte und letzte Krankheit des Staates"? Mußte ihm nicht gerade auch hier, wo er mit einer Ironie ohnegleichen[37] diese verschiedenen Verfassungsformen durch fortschreitende Sittenverderbnis auseinander entstehen läßt, die Parallele zwischen dem ehrsüchtigen, oligarchischen, demokratischen sowie Tyrannenstaat und dem entsprechenden Manne naheliegen?

Der Niedergang tritt nach dieser Darstellung im allgemeinen ein, wenn der Zusammenhang des sinnlichen Lebens mit dem sittlichen Gute abgeschnitten worden ist. Zu den sinnlichen Gütern gehören der sinnliche Genuß und die Mittel dazu. Unter den Mitteln ist das Geld das vorzüglichste. Das Geld ist zugleich das stärkste Mittel zur Macht. Die im Verfall begriffene Gesellschaft gerät aus dem mißleiteten Streben nach Macht in den Bann des Geldes; die timokratische Gesellschaft wird oligarchisch[38]. Aber dieser Zustand ist nur ein Übergang. Denn das Geld ist nur Mittel, nicht Zweck. Aus dem Oligarchen wird ein Demokrat, wenn die Begierden sich gegen die Zwangsherrschaft des Geldes empören[39]. Die letzte Form des Niederganges ist die Tyrannis. Der Tyrann ist das Gegenstück des Philosophen; er unterscheidet sich von dem Demokraten durch die Größe. Denn er hat ein festes Ziel, und dieses ist die schrankenlose Befriedigung des Individualismus, der er alles opfert, Angehörige, Freunde, Vaterland[40].

Jedenfalls zieht Platon jene Parallele zwischen Staat und Einzelnem, abermals mit einer Ironie und psychologischen Feinheit der Charakterzeichnung sondergleichen. Und er erblickt als Heilmittel, wodurch „ein Ende des Unheils für die Staaten, ja für das Menschengeschlecht"[41] eintreten könnte, zunächst nur das eine: Es müßten „entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber müßten sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen, so daß also dies beides in eins zusammenfiele, politische Macht und Philosophie". Dann, meinte er, würde es zufolge der damit einsetzenden Erziehung zum wahrhaft Guten ohnedies zu dem Idealzustande seines „ersten Staates" kommen.

Selbst königlichen Geblütes — er stammte ja väterlicherseits von dem attischen Könige Kodros ab — hat er nicht weniger als dreimal (388, 367 und 361) die beiden Dionyse von Syrakus für die Verwirklichung dieses seines Staatideals zu gewinnen gesucht. Wir wissen, daß der von ihm, dem echt königlichen Philosophen in seinem eigenen Sinne, mit Gefahr bürgerlicher Freiheit und des Lebens unternommene Versuch dreimal vergebens war; auch dies wird wohl zu der Resignation Anlaß gegeben haben, mit der wir ihn am Ende seiner Erdentage ein anscheinend ganz anderes Ideal eines minderen Staates und Menschen aufstellen sahen. Aber im Grunde (das konnten wir ebenfalls schon sehen) ist es das gleiche Ideal. *Daß der Mensch mittelst seiner*[42] ihm von Gott verliehenen *Vernunft sein Möglichstes tue zur Durchsetzung der göttlichen Vernunft in der Welt, ist die ethische Grundforderung Platons* geblieben in jedem Augenblicke seines ganz diesem Bemühen geweihten Lebens.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL

Aristoteles

Dreierlei", sagt Aristoteles (384—322)[43*] „ist in der Seele, wovon Handlung (práxis) und Wahrheit abhängt: Wahrnehmung (áisthesis), Vernunft (nus), Begehren (órexis). Unter diesen dreien kann die Wahrnehmung kein Prinzip (arché) der Handlung sein, was daraus hervorgeht, daß die Tiere zwar Wahrnehmung, an dem, was man Handlung nennt, aber keinen Anteil haben. Was nun beim Denken (diánoia)[44*] Bejahung und Verneinung, das ist beim Begehren Anstreben und Fliehen. Darum muß, da die ethische Tugend eine Fertigkeit (héxis) des vernünftigen Vorsatzes (proáiresis), der vernünftige Vorsatz aber ein überlegtes (buleutikós) Begehren ist, der Vernunftausspruch (lógos) wahr und das Begehren richtig (orthós) sein, wenn der Entschluß sittlich (spudáios) sein soll, und es muß eines und dasselbe von der Vernunft bejaht und von dem Begehren angestrebt werden."[45]

Auch für Aristoteles steht also die *Vernunft im Mittelpunkt der Sittlichkeit*. Aber die Art, wie er diese Ansicht begründend durchführt, ist doch bei dem „Vater der Logik" im Zusammenhang mit den Grundsätzen seiner Metaphysik und Psychologie eine ganz andere als bei seinem Lehrer Platon. Dies beweist schon die eben mitgeteilte Stelle aus seiner „Nikomachischen Ethik", dem ersten streng systematischen Lehrgebäude der Ethik, das uns aus dem griechischen Altertum erhalten ist, und dem wir nunmehr im wesentlichen zu folgen haben werden. Doch steht es durchaus nicht so, daß wir uns darauf beschränken dürften: Die „Eudemische" und die „Große Ethik"[46*] fordern ihr Recht ebenso wie die „Politik"[47*]; auch in mancher anderen aristotelischen Schrift findet sich Einschlägiges; vor allem aber dürfen die „Metaphysik" und die Bücher „Über die Seele" nicht vergessen werden, wenn wir uns eine möglichst umfassende Vorstellung von der Moralwissenschaft des Meisters von Stageira machen wollen.

Und zwar sehen wir uns in dieser Lage schon von Anfang an. „Das eigentümliche Werk des Menschen besteht in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit (enérgeia) der Seele nebst entsprechendem Handeln (práxis), und diese Tätigkeit ist als gut und schön und indem sie das volle Leben hindurch dauert, seine Glückseligkeit (eudaimonía) oder sein höchstes Gut"[48], — diese Grundlehre findet sich natürlich in der Nikomachischen Ethik. Aber schon die metaphysische Hindeutung, die Vernunft komme nicht nur dem Menschen, sondern auch „etwa noch anderen Wesen derselben oder einer höheren Art"[49] zu, gehört zu dem, was Aristoteles dort absichtlich[50*] nicht berührt, und was wir doch in den Kreis unserer Betrachtung einbeziehen müssen.

Denn wenn mit jenen übermenschlichen Vernunftwesen wohl vor allem die Himmelskörper und die sie bewegenden Sphärengeister gemeint sind, so weist uns dies sofort noch in einen weiteren und weitesten metaphysischen

Digitized by Google

Zusammenhang mitten hinein.[51] Über ihnen nämlich steht noch *Gott, die reine theoretische Vernunft,* das Denken des Denkens (nóesis noéseos), dem alle Handlung (práxis), alles „Wirken nach außen" prinzipiell fernbleibt. Er ist pure ewig dauernde Tätigkeit, reines aktuelles, tätiges Sein, reiner Akt (der später sogenannte actus purus), Aktualität schlechthin, nur enérgeia. Alles bloße Tunkönnen, aller bloße Potenzcharakter, alle bloße Potenz, Potentialität, Kraft oder „reale Möglichkeit", kurz dynamis als Voraussetzung oder Unterbrechung der Tätigkeit ist ihm fremd. Gottes Sein besteht grundsätzlich nur im denkenden, nicht sinnlichen Anschauen (theoría) seiner selbst.

Aristoteles hat freilich an dieser Gottesauffassung nicht streng festgehalten. Kein Wunder. Gott als reines Denken reichte für die Welterklärung allerdings nicht aus. So schreibt er diesem Gotte nun doch[52] eine Bewegungstätigkeit zu. Selbst unbewegt, soll er die anfangs- und endlose Bewegung des Fixsternhimmels bewirken, der seinerseits die niederen, die Erde umgebenden Sphären bewegt. Nun war also der steife, starre, nichts wirken könnende Gottesintellekt[53*] wenigstens in äußere Berührung mit der Welt gebracht. Aber zumal eine stoßhafte, bloß den Werdeprozeß einleitende Bewegung[54*] konnte das bunte Werden und Vergehen vielleicht noch, keinesfalls aber das konstante Bleiben der Arten im Wirbel der flüchtigen Einzeldinge vollkommen erklären. Aristoteles gesteht daher seiner Gottheit endlich einen gewissen, wenngleich bloß unvollkommenen Einfluß auf die Erhaltung, Ordnung und Regierung der freilich von ihr auch nicht eigentlich geschaffenen, sondern nur aus der Urmaterie gestalteten Welt zu[55]. Trotz alledem aber keine im gewöhnlichen Sinne „praktische" Tätigkeit, kein „Handeln" Gottes, wie wir vom Handeln des Menschen reden! Denn dieses, und mit ihm die *praktische Vernunft* (nus praktikós), steht unter gänzlich anderen Bedingungen.

Das Tun der Gottheit ist „schlechthin notwendig mit der Unmöglichkeit des Gegenteils"[56]. Gott ist ein Wesen, das sich absolut nicht anders verhalten kann (me endechómenon állos échein) als es sich verhält. In Gott als dem ersten, selbst unbewegten Beweger ist keine passive Potentialität, wie sie den Dingen zukommt, die bewegt werden können. Wir wissen: auch keine aktive Potentialität ist in ihm, die das Gegenteil seines Tuns ermöglichen würde. Er ist reine Aktualität, sein Tun darum unabänderlich. Außerdem aber ist „schlechthin notwendig" noch manches andere. So die ewige Bewegung der unvergänglichen oder inkorruptiblen Himmelskörper und -sphären. Ferner der ewige Kreislauf oder das ewige Sich-ineinander-verwandeln der Elemente der sublunarischen Welt. Endlich von geistigen Dingen die obersten, nicht weiter nachweisbaren Prinzipien und Begriffe sowie die daraus zwingend erschlossenen und bewiesenen Folgesätze. Notwendig ist überhaupt alles, dessen Ursache oder Prinzip selbst unveränderlich ist.[57]

Aber darin geht das All nicht auf. Es gibt auch Dinge, die vorhanden sein oder fehlen, die entstehen und vergehen, die so oder anders geschehen oder aber nicht geschehen können. Kurz Dinge, die sich auch anders verhalten

Digitized by Google

können als sie sich eben verhalten (endechómena kai állos échein). So die „nur in der Regel stattfindenden"[58] Naturvorgänge[59*]; ferner der reine, nicht zweckbestimmte aber doch nicht ursachlose Zufall; endlich das menschliche *Handeln* (práxis) einschließlich seiner Materie, des Tunlichen (praktón)[60].

Einschließlich seiner *Materie*, das führt uns auf die eigentümliche Ausprägung, die dieser Begriff und sein Gegenbegriff, der der *Form*, bei Aristoteles gefunden hat. Nach seiner für unseren Zweck nächstliegenden Darstellung „bezeichnen wir [nämlich] eine bestimmte Gattung des Seienden mit dem Ausdruck Wesen oder Substanz (usía). An ihr unterscheiden wir erstens die Materie oder den Stoff (hyle), die an und für sich noch kein bestimmtes Dieses (tóde) ist, zweitens die Gestalt (morphé) und Form (éidos), auf Grund deren man nunmehr etwas als das bestimmte Dieses bezeichnet, und drittens das aus Materie und Form Zusammengesetzte. Die Materie ist die Möglichkeit (dynamis), die Form aber die Wirklichkeit (entelécheia), und zwar in doppeltem Sinne, entweder als Zustand wie das Wissen, oder als Tätigkeit wie das wissenschaftliche Forschen [überhaupt das, was Aristoteles auch sonst von jenem Zustande, der „ersten Entelechie", als enérgeia oder „zweite Entelechie" unterscheidet; so ist z. B. die Blüte oder der Verstand eine solche „erste Entelechie" (actus primus der Scholastiker), während das Blühen oder Denken die im Verhältnis dazu „zweite Entelechie" (actus secundus) darstellt[61]]."[62]

Nun geht aber, zufolge der Relativität des Materiebegriffes, der Gedankengang unaufhaltsam weiter. Was in der eben beschriebenen Weise durch die Form Wirklichkeit und so im Zusammen von Materie und Form ein konkretes Einzelwesen, ein bestimmtes Dieses (tóde) geworden ist, das kann seinerseits wieder Materie einer anderen Form werden, und so immer weiter. Insbesondere aber gilt dies auch für jede einzelne *vernünftige Handlung* des Menschen.

Die *Materie* solchen Handelns ist im allgemeinen keine andere als die jedes beliebigen d. h. *vernunftlosen*[63*] *Handelns* der Menschen oder Tiere. Sie ist das *Tunliche* oder *zu Tuende* (praktón), das mögliche Handeln, sofern es wirklich sein oder nicht sein, so sein oder auch anders sein kann oder soll.

Insbesondere hat jede Handlung einen *Zweck*, und dieser ist zunächst *möglicher Zweck*. Als solcher ist er die eigentliche Materie der Handlung. Denn er kann oder soll verwirklicht oder nicht verwirklicht, so oder anders verwirklicht werden. Dazu muß er einerseits *denkbar* (noetón), anderseits *begehrbar* (orektón) sein, also möglicher Gegenstand einer intellektuellen oder einer appetitiven Funktion.

Die hierbei maßgebende intellektuelle Funktion ist die *Einbildung* (phantasía), „wenn man sie als eine Art Denken (nóesis) ansieht. Denn vielfach folgt man wider besseres Wissen den inneren Anschauungsbildern (phantasíai), und bei den Tieren gibt es überhaupt keine Denktätigkeit [i. e. S., nóesis] oder Überlegung (logismós), sondern nur die Einbildung"[64*]. *Bewegen* aber, d. h. formend die wirkliche Handlung, etwa „laufen" zum Zwecke des

Digitized by Google

Entlaufens[65*] hervorrufen, das kann die Einbildung nicht. Dazu bedarf sie, die vorerst als *Einbildungskraft* (phantastikón[66*]) gleichfalls nur potentielle Einbildung ist, durchaus des *Begehrungsvermögens* (orektikón). Dieses gibt, indem es den Zweck als *Begehrbares* (orektón) hinstellt, erst den Anstoß zur Bewegung[67].

Diese höchst wichtige Feststellung läßt als *Grundform* des vernunftlosen Handelns das *Begehren* (órexis) erscheinen. Das Begehrbare birgt verschiedene Begehrungsmöglichkeiten in sich. Es ruft als unbewegter Anfang des Ganzen das Begehren hervor, indem es sich dabei der Vorstellung (phantasía) des Begehrbaren bedient. Das Begehren endlich entscheidet zwischen den im Begehrbaren liegenden Möglichkeiten und setzt seinerseits, bei Ortsbewegung als Handlung, die körperlichen Organe in Bewegung[68]. Die intellektuelle Formung ist also hier nur eine Mittelform im Dienste der appetitiven Grundform.

Ganz anders beim *vernünftigen Handeln* des Menschen. Auch da liefert ja eine intellektuelle Funktion den möglichen Zweck der Handlung, insofern er Denkbares (noetón) ist. Aber die Zweckmöglichkeiten werden hier nicht durch die Einbildungskraft der Entscheidung des Begehrens ausgeliefert. Die Einbildungskraft ist dabei nur (potentielles) Mittel für die *praktische Vernunft*. Diese ist zwar, sofern Materie, gewissermaßen „leidende Vernunft (nus pathetikós[69])". Jedoch benutzt sie aktiverweise, als „tätige Vernunft"[70*] auch die ihr unentbehrliche[71] Einbildungskraft zur (aktuellen) Vorstellung der Zweckmöglichkeiten. Ferner ist sie, wiederum sofern Materie, nicht nur (höheres) Vorstellungs- oder Gedankenvermögen, sondern auch *Überlegungsvermögen* (buleutikón, logistikón) und *Bescheidsagungsvermögen* (epitaktikón)[72*]. Dieses letzte Vermögen überwiegt bei der Vorbereitung des vernünftigen Handelns über das Begehrungsvermögen. Die *Grundform* solchen Handelns ist also die als Form aktuelle *praktische Vernunft*.

Es versteht sich, daß nicht nur die praktische, sondern auch die theoretische Vernunft, soweit nicht göttliche, des Leidens unfähige Vernunft, einerseits „leidende", anderseits „tätige" Vernunft ist. Ferner mag schon hier bemerkt werden, daß die „*tätige*" Vernunft als solche von Aristoteles als *unsterblich* gedacht wird: Gelangt doch der nus nach ihm (eben sofern „tätiger") „von außen (thýrathen)" als ein Göttliches in die menschliche Seele und erst so in den Leib; während die vernunftlosen Seelenteile von vornherein nicht trennbar vom Leibe und so sterblich („vergänglich", phthartá) sind, ist also der nus eben als Göttliches unsterblich. Solange er aber mit der Seele verbunden ist, bleibt auch er von ihr untrennbar. Doch dies vorläufig, wie gesagt, nur nebenbei, und wir fahren in dem Hauptgedankengange fort:

Die vernünftige Handlung hat nach alledem folgendes zur notwendigen Voraussetzung.[73] Selbst unbewegter Anfang des Ganzen[74*], regt das Begehrbare die insofern „leidende" praktische Vernunft[75*] zu der ihr eigentümlichen Tätigkeit an. Infolge dessen wird dieses praktische d. h. auf die Handlung als solche gerichtete Vernunftvermögen zur aktuellen praktischen Vernunft. Deren Funktionen entfalten sich so. Das *Denken* der Zweckmöglichkeiten tritt ein vermittelst der aus dem Einbildungsvermögen ak-

Digitized by Google

tualisierten Phantasmen oder inneren Anschauungsbilder. Daran knüpft sich die *Überlegung* und *Bescheidsagung* über die gedachten Zweckmöglichkeiten selbst und deren mögliche Verwirklichungsmittel. Und, was das Wichtigste ist, die Bescheidsagung ergeht nun an das *Begehrungsvermögen*. Indem sie da Erfolg hat, macht sie die Entscheidung des Begehrens überflüssig oder bei dessen gegensätzlicher Regung hinfällig. So entscheidet hier schließlich die *praktische Vernunft*. Sie bestimmt, welches Begehren aus den Begehrungsmöglichkeiten für die Handlung aktuell werden soll; sie setzt bei Ortsbewegung als Handlung durch dies Begehren die körperlichen Organe in Bewegung. Die appetitive Formung ist also hier nur Mittelform im Dienste der intellektuellen Grundform solcher Handlung.

Aristoteles lehrt mithin den *Primat* (Vorrang) *des Intellektes vor dem Begehren* bei der vernünftigen Handlung[76]. Das geht auch aus folgendem hervor.

Erstens läßt die búlesis den intellektuellen Charakter auch der praktischen Vernunft sehr wohl bestehen. Búlesis ist als ethisch-wissenschaftlicher Fachausdruck bei Aristoteles keineswegs einfach mit „Wille", sondern mit „Vernunftwille", genauer noch mit *„vernünftige Absicht"*[77*] zu übersetzen. Freilich ist die búlesis Begehren, das als begehrenswert Gedachte und Hingestellte, das *tunliche Gute* (praktón agathón) durch die Handlung zu verwirklichen. Aber sie ist doch, ethisch genommen, *vernünftiges Begehren* und so von der intellektuellen Funktion der praktischen Vernunft abhängig. Das tunliche Gute wird von dieser letzteren intellektuell-kritisch aus dem Begehrbaren herausgestellt[78*]. Es wird insofern als Begehrens*wertes* gedacht und als solches bescheidsagend dem Begehrungsvermögen hingesetzt. Erst dadurch kann sich dieses jenen möglichen Zweck als wirklich begehrtes tunlich Gutes zu eigen machen: es geht selbst in (aktuelles) Begehren über und leistet dabei dem Bescheidsagen Folge.

Zwar ist nun dies von Aristoteles auch als Gebieten (keléuein) bezeichnete *Bescheidsagen* (epitáttein)[79*] keine rein intellektuelle Funktion mehr. Es hat außer der intellektuell-kritischen eine *nach außen*, auf das Begehrungsvermögen, *wirkende* Seite. Dadurch unterscheidet sich die praktische von der theoretischen Vernunft[80]. Aber *vernünftiges* Begehren ergibt sich schließlich doch nur daraus, daß der intellektuelle Grundcharakter der praktischen Vernunft gegenüber dem Begehrungsvermögen durchdringt.

Nicht anders steht es zweitens mit der proáiresis, dem *vernünftigen Entschluß oder Vorsatz*[81*], das tunliche Gute gerade durch die so und so bestimmte Handlung zu verwirklichen. In der vernünftigen Absicht wird ja die Handlung im allgemeinen mitgetroffen, die zur Verwirklichung des tunlichen Guten, des guten Zweckes dient. Es wird z. B., indem „Entlaufen" beabsichtigt wird, das „Laufen" darin mitbeabsichtigt[82*]. Aber die Absicht geht doch hier hauptsächlich auf den Zweck selbst. Sie läßt es noch unbestimmt, wieso die im allgemeinen mitbeabsichtigte Handlung insbesondere zweckdienliches Mittel sei. Ob man am besten rechts oder links, so oder so

Digitized by Google

weit, hinter jenen Busch oder diese Mauer zu laufen habe, das braucht noch *Überlegung* (búleusis[83*]). Sie ist ein praktisch-logisches Schlußverfahren[84]. In ihr werden die vorliegenden, letztlich durch Wahrnehmung (áisthesis) zu erkennenden Umstände dem als Zweck gegebenen Allgemeinen subsumiert. Nun ist ja diese in der Bestimmung der geeignetsten Handlung gipfelnde Überlegung gewiß kein rein intellektueller Akt. Sie hat als *Bescheidsagen* gerade wie bei der búlesis auch eine nach außen, auf das Begehrungsvermögen wirkende Seite. Sie löst, sofern das Begehrungsvermögen dem Bescheidsagen Folge leistet, den vernünftigen Entschluß oder Vorsatz aus, den Zweck gerade durch diese Handlung zu verwirklichen. Die proáiresis ist also wie die búlesis ein Akt des *Begehrens*, soweit sie von dieser begrifflich unterschieden wird, des Begehrens der zweckdienlichen Handlung. Aber das hebt ihren intellektuellen Grundcharakter als Offenbarung der praktischen Vernunft nicht auf. Sie stellt praktisch-*logisch* das geeignetste Verwirklichungsmittel für den vernünftigen Zweck heraus, der durch die búlesis hauptsächlich bestimmt ist. Entspringt dann aus ihr als unmittelbarer Ursache (arché) durch psychophysische Einwirkung auf die körperlichen Organe die wirkliche *Vernunfthandlung*, so ist diese doch im letzten Grunde *intellektuell* bestimmt.

Aristoteles hat die[85*] scharfe Begriffsscheidung von búlesis und proáiresis nicht überall festgehalten.[86*] Er scheint im allgemeinen die proáiresis als eine búlesis angesehen zu haben, die nur durch die hinzutretende Überlegung über die Verwirklichungsmittel spezialisiert sei[87*]. Doch macht das natürlich keinen Unterschied für das oben im Text Behauptete[88*]. Dieser laxere Begriff der proáiresis wird uns in der Folge noch wichtig werden[89] insofern dabei tatsächlich proáiresis bezw. búlesis unvermerkt auch den weiteren Sinn annehmen der (nicht bloß vernünftigen) *Absicht schlechthin* bezw. des (nicht bloß vernünftigen) *Entschlusses oder Vorsatzes schlechthin*.

Der Intellekt, der so die praktische Vernunft charakterisiert, ist aber nach Aristoteles besonderer Art. Das hängt damit zusammen, wie er epistéme und phrónesis sowie deren Verhältnis zur praktischen und zur Vernunft überhaupt auffaßt.

Wissen, epistéme im Gegensatz zu der bloßen, keine Wahrheit verbürgenden Meinung (dóxa) ist für Aristoteles[89a] nur in einer Weise möglich. Die *theoretische* Vernunft gewinnt aus den nicht epistemonisch, sondern unmittelbar intuitiv erfaßten obersten Prinzipien durch zwingende Schlüsse oder Beweise (apodéixeis) weitere Wahrheiten. Diese sind als notwendige Folge jener Prinzipien ebenfalls ewig, unveränderlich und notwendig. Auch der epistemonische Nus ist also nur auf das sich nicht anders verhalten Könnende gerichtet. Wer so die Wahrheit umfaßt, der besitzt als echter Philosoph die *Tugend der theoretischen Vernunft*, die *Weisheit* (sophía).

Die theoretische Vernunft stellt gemäß ihrem Gegenstande die erhabenste aller Fähigkeiten, das „Göttlichste"[90] im Menschen dar. Ihre Tugend ist daher die vollkommenste, und ihre Betätigung, ein nur der Weisheit gewidmetes Leben, die wahre und *vollendete Eudämonie*. Nur eine solche Tätigkeit gewährt höchste Befriedigung, genügt sich selbst, führt in Gottesnähe und ist

Digitized by Google

am gottgefälligsten. Insbesondere aber verfolgt sie allein keinen außer ihr liegenden Zweck. Nur das reine Erkennen geschieht lediglich um seiner selbst willen und ist eben damit das *höchste Gut*.

Indessen weiß Aristoteles wohl, daß ein solches Leben übermenschlich ist. Diese Glückseligkeit kann ein Sterblicher, der ja nicht göttlicher nus ist, nicht oder doch nur „für kurze Zeit"[91] erreichen. Das schließt freilich nicht aus, daß man möglichste Annäherung daran erstreben soll. Aber daneben und zufolge den tatsächlichen menschlichen Verhältnissen gilt doch eine *Eudämonie niederen Grades*. Und diese „zweite" Glückseligkeit erst ist es, welche im tugendhaften *Handeln* besteht, in Handlungen nach Maßgabe der „anderen *Tugend*"[92], nämlich derjenigen *der praktischen Vernunft*.[93*]

Die „andere Tugend" ist für Aristoteles die phrónesis. Sie ist ihm[94] die Fertigkeit (héxis) des Menschen, das wahrhaft Gute bezüglich des menschlichen Handelns im allgemeinen, wie das zu seiner Verwirklichung im Einzelfalle Dienliche richtig zu erkennen und mittelst dieser Erkenntnis in guten Handlungen zur Ausführung zu bringen.

Daß es das *„wahrhaft* Gute" sein soll, schließt den an und für sich vorhandenen Charakter der praktischen Vernunft aus, bloßes Meinungsvermögen (doxastikón) zu sein. Dieses ist sie ja von Haus aus — ganz natürlich, da sie auf das sich anders verhalten Könnende geht und so dem Irrtum unterliegt, dem Treffen des Falschen anstatt des Wahren. Es gibt also zweierlei Gutes, erstens das *wahrhaft* oder *schlechthin Gute*, das auch unabhängig von der subjektiven Meinung des Einzelnen gut ist, und zweitens das *vermeintliche* oder *scheinbare* Gute (phainómenon agathón), das nur dem Einzelnen so erscheint, ohne es doch wahrhaft zu sein. Nun kann zwar letzteres, wird es sogar zumeist, ebenfalls Zweck des dann vermeintlich guten Handelns sein. Zweck *tugendhaften* oder schlechthin *guten* Handelns aber vermag durchaus nur das erstere, das *wahrhaft* Gute zu sein. Und dieses samt seinen Verwirklichungsmitteln zu erkennen sowie mittelst des alsdann tugendhaften Begehrens und Vorsatzes in guten Handlungen zu verwirklichen, dazu ist lediglich die phrónesis imstande.

Erscheinen freilich muß zu diesem Behufe dem Einzelnen das wahrhaft Gute ebensowohl wie das vermeintliche. Aber der so entstehende Doppelsinn des phainómenon agathón als „erscheinendes" und „scheinbares" Gutes darf uns doch nicht täuschen. Das letztere ist im Verhältnis zum wahrhaft Guten doch nur *vermeintliches* d. h. fälschlich gesetztes *Gutes*. Man könnte darum versucht sein, „wahrhaft gut" und „vernünftig" gleichzusetzen und nun Handlungen, deren Zweck ein bloß vermeintlich Gutes ist, als durchaus unvernünftig anzusehen. Indes würde man damit die aristotelische Scheidung von vernünftiger Absicht (búlesis) und vernünftigem Entschluß oder Vorsatz (proáiresis im strengen Sinne) verfehlen. Nach dieser kann eine Handlung, die aus unvernünftiger, auf vermeintlich Gutes gerichteter Absicht erfolgt, immer noch relativ vernünftig sein. Die dabei stattfindende Überlegung (logismós) kann nämlich richtig (orthós), also vernünftig ausfallen, indem

Digitized by Google

sie die Verwirklichungsmittel für den an sich unvernünftigen Absichtszweck untadelig angibt.

Immerhin erscheint eine solche nicht durchaus unvernünftige Handlung noch wesentlich anders, sobald der früher[95*] erwähnte laxere Begriff der proáiresis darauf angewendet wird. Denn ist die proáiresis eine nur durch Überlegung der Verwirklichungsmittel spezialisierte búlesis i. w. S., so ist auch die an sich richtige Überlegung der Handlung an sich nicht mehr streng vernünftig oder wahrhaft gut. Sie fließt ja dann aus der die proáiresis i. w. S. wesentlich bestimmenden *unvernünftigen* Absicht. An sich ist sie wohl richtig und verständig. Aber im Dienste der unvernünftigen Absicht wird sie streng genommen ebenfalls *unvernünftige* Überlegung. Sie macht dann auch den aus ihr erfolgenden Entschluß oder Vorsatz unvernünftig. Praktische *Vernunft* und praktischer *Verstand* (logismós) scheiden sich so deutlich voneinander. Jene, die Vernunft, erkennt das tunliche wahrhaft Gute und dessen Verwirklichungsmittel in der Handlung. Dieser, der Verstand, erkennt *nur* die Verwirklichungsmittel in der Handlung, die gelegentlich auch bloß vermeintlich Gutes zum Zwecke haben kann.

Ebenso hebt sich nun wenigstens in der einzelnen guten Handlung das wahrhaft *Gute an sich* ab von dem bloß *Nützlichen*. Ersteres, das agathón schlechthin oder das „Schöne (kalón)", ist das um seiner selbst willen, letzteres das nur um jenes anderen willen (wahrhaft) *Begehrenswerte*. Es grenzt sich also in der vernünftigen Handlung noch ein Gebiet des *unbedingt* Begehrenswerten von einem Gebiete des nur *bedingt* Begehrenswerten ab. Endlich ist nur das unbedingt Begehrenswerte zugleich das zum Zweck und Prinzip des Handelns gemacht werden *Sollende* (déon) und als solches *das eigentliche Erkenntnisfeld der praktischen Vernunft*. Diese ist so auf ihren engsten Begriff gebracht. Die Verwirklichungsmittel der Handlung können je durch den praktischen Verstand erkannt werden. Dieser aber ist nur zufolge des wahrhaft guten Zweckes rationalisiert. Er heißt darum bloß mittelbar mit Recht „praktische Vernunft".

Die so engstverstandene praktische Vernunft kann somit als Intellekt nur unmittelbare, nicht durch Schlußfolgerung (logismós) vermittelte, *intuitive* Funktion sein. Sie schaut das wahrhaft Gute als Zweck und Prinzip der Handlung direkt an. Darum nennt Aristoteles die Tugend der praktischen Vernunft, die phrónesis, ein „Auge der Seele"[96], ihre Funktion ein „Sehen"[97]. Auch er meint also mit phrónesis (sittliche) *Einsicht*, genau wie Sokrates und Platon.

Nur ist die aristotelische Bestimmung der phrónesis unzweifelhaft begrifflich schärfer als die seiner Vorgänger.

Erstens nämlich hebt Aristoteles diese Tugend deutlich ab von den einzelnen Akten der praktischen Vernunft. Er nennt sie — wie ihm Tugenden überhaupt héxeis sind — eine *Fertigkeit* (héxis) d. h. eine *dauernde Beschaffenheit oder Disposition*, kraft deren die praktische Vernunft stets und überall das tunliche wahrhaft Gute zu erkennen vermag. Um phrónimos, der

Digitized by Google

phrónesis teilhaftig zu sein, genügt es also nicht, jenes Gute hie und da zu erkennen, im übrigen aber nur das vermeintliche Gute zu erreichen. Phrónimos ist man nur, wenn jene Erkenntnis in jedem einzelnen Falle immer wieder erfolgt.

Es genügt aber zweitens auch nicht, *nur* diese intellektuelle Seite der praktischen Vernunft zur Fertigkeit ausgebildet zu haben. In der phrónesis ergeht ein Bescheidsagen an das Begehrungsvermögen und orientiert dieses über das tunliche wahrhaft Gute sowie seine Verwirklichungsmittel in der Handlung. Dieses *Bescheidsagen* muß wirklich *Erfolg* haben, und auch dies Erfolghaben muß zur *Fertigkeit* geworden sein. —

Noch weniger mithin als die praktische Vernunft bezieht die phrónesis ihre Charakteristik bloß von ihrer grundlegenden intellektuellen Seite her. Sie ist ebenso durch die *Wirkung* gekennzeichnet, die sie vermöge ihrer intellektuellen Funktion auf das Begehrungsvermögen ausübt. Es fragt sich aber nun, wie solche Wirkung möglich sei. Eine schwerwiegende Frage. Denn ihre Beantwortung führt in den aristotelischen[98] Unterschied der *dianoetischen* und *ethischen* Tugenden hinein und weiter in ihr gegenseitiges *Verhältnis*, besonders dasjenige *der phrónesis zu der ethischen Tugend* überhaupt.

Von vornherein, „von Natur", ist nämlich die phrónesis niemandem eigen[99]. Wer aus praktischer Vernunft das tunliche wahrhaft Gute weiß, kann sich trotzdem gelegentlich aus Leidenschaft seinen Lüsten hingeben. Er ist überzeugt, daß er das Schlechte tut. Er erkennt sogar im allgemeinen das wahrhaft Gute als Prinzip für sein Handeln an. Allein da Leidenschaft ihn beherrscht, da sein *Ethos*, sein vernunftloser Seelenteil, seiner Vernunft zuwider ist, gibt er deren Stimme kein Gehör. Er handelt seiner besseren Erkenntnis und Überzeugung entgegen. Aristoteles nennt einen solchen Menschen einen Schwächling (akratés), der sich nicht beherrschen kann, weil er, wie keine phrónesis, so keine ethische Tugend besitzt[1].

Die phrónesis fehlt ihm vor allem, da seinem gelegentlichen Erkennen des tunlichen wahrhaft Guten das praktisch wirksame Moment mangelt, mindestens jederzeit mangeln kann. Dies aber ist Mangel *ethischer Tugend*. Diese ist demgegenüber die Fertigkeit des Ethos, sich von der praktischen Vernunft über das tunliche wahrhaft Gute Bescheid sagen zu lassen und es danach in guten Handlungen zu verwirklichen.[2]

Um den Begriff des Ethos im aristotelischen Sinne zu erfassen, muß man zunächst auf unsere heutigen Vorstellungen von „Ethik" und „ethisch" verzichten. Mit Normen für das menschliche Handeln oder mit Werturteilen darüber hat es an sich gar nichts zu tun. Das alles ist erst später, infolge des Titels der aristotelischen Schrift ethiká, aus der *Tugend* des Ethos in dieses selbst hineingetragen worden. Das *Ethos an sich* ist gar kein „ethischer", sondern ein rein *psychologischer* Begriff, dessen Elemente im wesentlichen folgende sind.

Das Ethos samt seiner Tugend bezieht sich zunächst auf Lust (hedoné)

Digitized by Google

und Unlust (lype), die Gefühle, die aus den Sinnesempfindungen (aisthéseis) entspringen sowie aus deren Nachbildern, den phantasíai oder phantásmata. Sodann berührt das Ethos die Leidenschaften (páthe oder pathémata) wie Liebe, Haß, Zorn, Freude, Mut, Furcht, Sanftmut, Sehnsucht, Leid, Mitleid. Ferner wird das aus alledem herfließende Begehren (epithymía) davon betroffen. Es erstreckt sich also zunächst auf den *vernunftlosen Teil* der Seele. Páthos — alles, was ein „Erleiden (páschein)" der Seele infolge körperlicher Eindrücke, also Leidenschaften i. e. S. sowie die Gefühle überhaupt bedeutet — und éthos gehören zusammen, ja sind nahezu gleichbedeutend. Oder vielmehr éthos vertritt gleichwie páthos und órexis den vernunftlosen Seelenteil gegenüber der Vernunft. Dem „Leben nach der Vernunft (lógos)" steht entgegen das „Leben nach dem Ethos oder nach dem Pathos". Daher ist das Ethos auch von Einfluß auf das Handeln. Es bestimmt neben der Vernunft ursächlich dessen Inhalt und Richtung.

Ja es findet sogar seinen deutlichsten Ausdruck jeweils in der proáiresis, dem vernünftigen Vorsatz zum Handeln und den darin verfolgten Zielen. Daraus ist es zu erkennen und danach zu beurteilen, mehr als nach der äußeren Gestaltung des Handelns selbst, die ja durchaus nicht immer der proáiresis entspricht. Diese selbst ist also durch das Ethos mitbedingt, und das in ihr enthaltene Begehren kann darum geradezu als Verhalten des Ethos, als ethische Fertigkeit (ethiké héxis) bezeichnet werden.

Nun wird das Begehren dieser proáiresis i. e. S. durch die Vernunft bestimmt. So umfaßt denn das Ethos, das zunächst nur Gefühl (páthos) und sinnliches Begehren (epithymía) betrifft, schließlich das *gesamte* Begehren, auch das vernünftige, die búlesis i. e. S. Es erstreckt sich damit überhaupt auf alles in der menschlichen Seele, was zwar an sich vernunftlos, aber dem bescheidsagenden Vernunfteinflusse zugänglich ist.

Dazu tritt endlich das Kernmoment des ganzen Begriffes. Ethos bedeutet nämlich weder die angeführten Funktionen selbst, noch das psychische Vermögen dazu. Es ist vielmehr die *besondere Beschaffenheit* (poiótes), in der sich diese Funktionen bei den einzelnen Menschen oder Menschenklassen ständig geltend machen; die besondere Beschaffenheit, kraft deren diese selbst gerade Solche (poióí tines) sind, wodurch sie eine bestimmte dauernde Eigenart haben. Das Ethos *bezieht* sich zwar auf Dinge, die allen Menschen gemeinsam sind; aber es *bedeutet* nicht dieses Gemeinsame als solches, sondern seine einzel-eigentümliche Ausgestaltung[3*].

Ethos ist demnach die nach Inhalt und Richtung, nach Maß und Stärke ausgeprägte Eigenart des Fühlens und Begehrens sowie des daraus herfließenden Handelns bei den einzelnen Menschen und Menschenklassen. Oder es ist die besondere Fähigkeit und Geneigtheit (Disposition) dieser Subjekte zu gewissen Gefühlen sowie zu bestimmter Reaktion des Begehrens auf diese Gefühle und auf die Antriebe der Vernunft. Kurz, es ist die konstante Art, wie sich ihr Begehren durch Gefühl und Vernunft bestimmen und zu Handlungen antreiben läßt. Das Ethos entspricht so dem, was man später auf

Digitized by Google

physiologischer Grundlage *Temperamente* nannte und was wir heute als *Gemütsart* und *Charakter* bezeichnen. Weil solche Dispositionen zu regelmäßiger, gleichartiger Betätigung, zu *Gepflogenheiten* und *Sitten* des Handelns führen, heißen sie éthos (was mit éthos, Gewohnheit, zusammenhängt) oder mit Rücksicht auf ihre verschiedenen Inhalte ta éthe. Sie beruhen, im Gegensatz zu den Tugenden und Lastern, auf angeborener Naturanlage, können aber durch Übung und Gewohnheit modifiziert, in bestimmter Richtung ausgebildet und befestigt werden. Tugend und Schlechtigkeit oder Laster entspringen erst so.

Für die *ethische Tugend* ist außerdem wichtig ihr *Verhältnis zur phrónesis*. Ohne sie oder genauer das in ihr gelegene Moment der praktischen Vernunft kann die ethische Tugend überhaupt nicht betätigt werden. Sie ist Fertigkeit des Ethos, sich von der praktischen Vernunft über das tunliche wahrhaft Gute Bescheid sagen zu lassen und es danach in guten Handlungen zu verwirklichen. Dazu ist aber nötig, daß die praktische Vernunft erst einmal selbst Fertigkeit, also eben phrónesis sei. Denn sollte sie, in ihrer Haltung nicht fest, von Fall zu Fall versagen können, so wäre damit die Wirksamkeit der ethischen Tugend in Frage gestellt. Sie vermöchte dann zwar immer noch potentiell (dynámei), niemals aber aktuell (energéia) vorhanden zu sein. Das muß sie aber, um für das praktische Leben etwas zu bedeuten. Sie muß in jeder guten Handlung erscheinen können.

Indes auch die phrónesis hat ohne die ethische Tugend unmöglich Bestand. Sie braucht die fortwährende Folgeleistung des Begehrens, und diese wird nur durch die ethische Tugend verbürgt.

Die Abhängigkeit ist also gegenseitig. Sind darum die beiden auch vollkommen gleich*wertig?* Daß sie es nicht sind, zeigt eine kurze Erwägung. Sie zeigt zudem, wie Aristoteles den *Entwicklungs*gedanken auf die Tugend anwendet.

Weder die ethische Tugend noch die phrónesis besitzt der Mensch „von Natur". Gelegentlich[4] spricht ja Aristoteles von *„natürlicher Tugend* (physiké areté)" und meint damit, daß auch in der sinnlichen Natur des Menschen Triebe zum Guten vorhanden sind und zu äußerlich guten Handlungen führen können. Als natürliche Ausstattung kommen die guten Charakteranlagen auch den Kindern und Tieren zu. „Aber ohne Vernunft erweisen sie sich als verderblich. Wie es bei einem kräftigen Körper, der sich bewegt, ohne Sehkraft zu haben, wohl begegnet, daß er hart anstößt, weil ihm die Sehkraft mangelt, so geschieht das Gleiche hier. Wenn aber die Vernunft hinzutritt, dann tun sich in der praktischen Betätigung jene Tugendanlagen hervor. Dann wird die Eigenschaft (héxis), die mit sittlicher Tüchtigkeit bloß Ähnlichkeit besaß, zur *eigentlichen Tugend* (kyríos areté). Sie bildet sich nicht ohne Einsicht (phrónesis) heraus. Das ist auch der Grund, weshalb manche behaupten, alle Tugenden seien Einsichten, und Sokrates hat in dem einen Sinne wohl das Rechte getroffen, während er es in dem andern Sinne verfehlte; darin, daß er meinte, alle Tugenden *seien* Ein-

Digitized by Google

sichten oder Wissenschaften (epistémai)[5*], hat er geirrt; dagegen hat er mit Recht gesagt, daß sie nicht ohne Einsicht zustande kämen, daß sie, wie *wir* sagen würden, mit dem von Einsicht geleiteten, also richtigen Denken im Bunde stehen."[6]

Aristoteles wendet sich also hier sehr deutlich gegen den sokratischen Intellektualismus, wie er ihn versteht. Aber er betont ebenso deutlich den *Vorrang der phrónesis* beim Zustandekommen zunächst der ethischen oder Charaktertugend. Ganz natürlich. Denn nur die phrónesis vermag, indem sie das Denken „richtig (orthós)" macht, das tunliche wahrhaft Gute und dessen Verwirklichungsmittel in der Handlung von sich aus zu bestimmen. Das ethische Begehren dagegen, der zweite aktuelle Wesensbestandteil der ethischen Tugend, vermag nur folgendes. Es kann sich das bereits von der phrónesis bestimmte tunliche wahrhaft Gute sowie dessen Verwirklichungsmittel zum búlesis-Zwecke und proáiresis-Ziele setzen, um sie in der Tat d. h. der guten Handlung i. e. S. zu verwirklichen. Das ist gewiß ein wichtiger Faktor in der *Entwicklung* d. h. dem Aktuellwerden der ethischen Tugend. Aber es ist doch nur möglich, wenn der andere, phronetisch-intellektuelle Faktor logisch vorangegangen ist. Die *ethische Tugend* erscheint so ihrem innersten Wesen nach als eine *tugendhafte Entwicklung*, als ein tugendhaftes Aktuellwerden *der praktischen Vernunft*. Diese bedient sich des *Ethos* in aufsteigender Reihe als *Mittel* zu ihrer derartigen *Eigenentfaltung*. —

In aufsteigender Reihe. Dies geht aus dem *System der ethischen Tugenden* bei Aristoteles klar hervor.[7*]

Alle Formen oder Tätigkeiten des Ethos müssen, um tugendhaft zu sein, zunächst nach der *zweiten Eudämonie* hinzielen, die im ethisch(-phronetisch)en Handeln besteht[8*]. Die höchste Form solcher Eudämonie ist das *harmonisch-mußevolle Zusammenleben der Freien im Staate*[9]. Zu dessen Erreichung bedarf es eines *Entwicklungsganges*. Dieser wird geregelt durch Eingreifen der phrónesis in das Ethos und ist so zugleich der Entwicklungsgang *der ethischen*, sich in einer Reihe von Einzeltugenden entfaltenden *Gesamttugend*.[10]

Das Leben ist eine Tätigkeit (enérgeia). Es hat wie alle Tätigkeiten eine gewisse Lust im Gefolge. Darum streben alle Menschen nach dem Leben. Das Prinzip des organischen lebendigen Körpers aber ist die Seele. Als lebenerhaltende ist sie zunächst „ernährende Seele". Daher das Nahrungsstreben der Lebewesen. Zwar trachtet dann auch der Mensch danach, an dem Ewigen und Göttlichen Anteil zu haben. Aber vorerst bleibt auch er an die Nahrungssorge gebunden. Und an die Sorge um die Erhaltung der Menschenart. Als vergängliches Wesen muß er trachten, Wesen zu erzeugen, die ihn überdauern, auf daß seine Art nicht untergehe.

Sonach ist der tiefste und letzte Grund der *Begierde* (epithymía) der Selbsterhaltungstrieb oder das Streben, sich in der Eigentümlichkeit seines Wesens so lange als möglich zu erhalten. Auf diesen gemeinsamen Urgrund führen alle Begierden zurück, die sich nur nach der Verschiedenheit der erstrebten

Digitized by Google

Objekte gliedern. Die Begierde nach Reichtum z. B., der nur die Mittel *zum* Leben gewährt, ruht letztlich auf dem Streben *nach* dem Leben. Die Begierde nach Ehre sucht, da die Ehre ein Bürgervorrecht ist, das Leben im Staate, für das der Mensch als „politisches Lebewesen (zóon politikón)[11] von Natur bestimmt ist. Jede Begierde geht auf eine Energie des Lebens und der Seele, womit stets eine eigentümliche Lust (hedoné) verbunden ist.

Jede natürliche Begierde ist ein vernunftloses Streben (órexis) nach dem Angenehmen (hedy) und geht auf Erfüllung eines Bedürfnisses (éndeia). Darum geht sie stets aus einer natürlichen Unlust (lype) hervor, aus dem Gefühl, in der Befriedigung des Bedürfnisses gehemmt zu sein. Und zwar so, daß der *Mangel*, dessen Ergänzung daher begehrt wird, *in uns selber* liegt. Das Nahrungsbedürfnis führt auf Nahrungsmangel, das Besitzbedürfnis auf Armut, die Ehrliebe auf Ehrmangel zurück. Das Ungenügen, das dieser Mangel ist, und die Unlust, die daraus erwächst, braucht gar nicht durch die vorangegangene Tätigkeit eines Anderen in uns hineingetragen zu werden. Es genügt, daß wir von selber hungern, arm sind, uns ohne Ehre fühlen, damit die Begierde nach Nahrung, Besitz, Ehre entstehe. Und so bei jeder Begierde.

Anders beim *Zornmut* (thymós). Insofern er aus Unlust hervorgegangenes natürliches Begehren ist, steht er der Begierde ja gleich. Ebenso beruht er wie sie auf Selbsterhaltung. Aber die Unlust ist hier nicht aus uns selber, sondern *von außen* verursacht. Der Zorn (orgé) z. B. ist ein mit Unlust verbundenes Begehren nach Rache, verursacht durch eine scheinbare Geringschätzung, Verachtung, Übermut (hybris), Beeinträchtigung, die uns von anderen widerfährt. Auch der thymós der Tiere erscheint, wenn man sie verwundet. Derjenige der Tapferkeit zeigt sich besonders im Kriege und nur, wo eine Abwehr möglich ist. Der thymós des Verspotteten setzt notwendig den voraufgegangenen Spott voraus; dieser kann mit jenen andern in den allgemeinen Begriff einer Lebensenergiehemmung zusammengefaßt werden, die den so zum thymós Gereizten von außen trifft.

Begierde und *Zornmut* heben sich also innerhalb des vernunftlosen Begehrens scharf voneinander ab. Zugleich erscheinen sie aber als *Materie je einer Reihe von Tugenden*, derjenigen der Begierde einerseits, des Zornmutes anderseits. Sinnliche Begierde z. B. nach Speise, Trank, Liebesgenuß wird, an sich der Extreme Ausgelassenheit und Kaltsinnigkeit fähig, durch hinzutretende phrónesis zur Mäßigkeit (sophrosyne); Zornmut, an sich Verwegenheit wie Feigheit in sich bergend, wird analog zur Tapferkeit (andréia), usw., — alles nach dem noch zu besprechenden Prinzip der richtigen Mitte.

Wie aber verhalten sich die beiden Reihen zueinander? Mäßigkeit im Sinnengenuß fördert das Leben unmittelbar, Tapferkeit nur mittelbar. Letztere gefährdet es sogar zum Teil. Man sollte also meinen, die Tugend der Begierde müßte in der Tugendreihe derjenigen des Zornmutes vorangehen. Daß trotzdem die Tapferkeit die Reihe eröffnet, muß demnach einen besonderen Grund haben.

Digitized by Google

Tatsächlich finden wir: Das Prinzip, Tugenden der Begierde und des Zornmutes zu unterscheiden und etwa die ersteren vorantreten zu lassen, stammt aus der Psychologie. Es wird aber durchkreuzt von Prinzipien, die Aristoteles der *metaphysischen Begründung der Politik* entnimmt.

Diese Prinzipien schließen sich folgendermaßen wieder mit dem Prinzip der aristotelischen Ethik zusammen. Der Zweck des Menschen ist nicht ein Dasein in egoistischer, hilfloser Vereinzelung, sondern ein Leben in der Gemeinschaft des Staates. Darum ist der Staat der Idee nach früher als das Hauswesen und der einzelne. Die menschliche Glückseligkeit, der Zweck dieses Lebens, ist nur im Staate, die höchste und absolute nur in dem absolut besten Staate denkbar. Die *Eudämonie* ist also *der gemeinsame Zweck des Staates und des einzelnen*. Deshalb sind „Ethik" und „Politik" nur die Teile eines Werkes[12]. Die Tugend der Bürger ist die Hauptbedingung sowohl für ihre eigene Glückseligkeit als die des Staates, dem sie angehören. Die Erziehung zur Tugend ist Aufgabe des Staates. Seine Tugenden sind dieselben wie die des einzelnen Menschen.

Die Ethik ist also gleichsam die Seele der Politik, und die von ethischen Prinzipien regierte Staatslehre ist eine praktische Anwendung und Ausführung der „Ethik". Ja Aristoteles erklärt gleich zu Anfang der „Nikomachischen Ethik" die ganze Betrachtung, wodurch die Bürger gut gemacht werden sollen, für einen „Teil der Staatslehre"[13*]. So sehr ist ihm die Tugend politisch orientiert, daß er unter ihr grundsätzlich nur die des vollberechtigten Staatsbürgers versteht. Die des Sklaven und sogar der Frau erwähnt er in der „Politik" nur ganz nebenher, in der „Ethik" gar nicht, obwohl er ihr (gegen Platon) Eigenart zugesteht.

Bei so ausgeprägter Beziehung der Tugend auf den Staat ist es doch wahrscheinlich, daß Aristoteles davon bei der Anordnung der ethischen Tugenden maßgebend beeinflußt gewesen sei. Das ist denn auch der Fall.[14] Die Tapferkeit beginnt die Reihe aus folgenden der „Politik" entstammenden Gründen.

„Da die Menschen in ihrem Verein zweifellos dasselbe Ziel haben wie einzelne für sich, da ferner für den besten Mann und den besten Staat ein und dieselbe Begriffsbestimmung zu gelten hat, so müssen die Staaten offenbar [wie die einzelnen[15]] im Besitz derjenigen Tugenden stehen, welche zur *Muße* (scholé) erforderlich sind. Denn sie ist das Ziel der *Unmuße* (Arbeit, ascholía), wie der Friede das Ziel des Krieges ist. Für Muße und gebildeten Lebensgenuß (diagogé) sind aber wie die in der Muße, so auch die in der Unmuße zur Betätigung kommenden Tugenden dienlich. Muß doch, um der Muße pflegen zu können, vorher schon vieles *Notwendige* (anankáion) vorhanden sein."[16] Dieses wiederum ist zunächst nur durch Unmuße zu erreichen. Es ist als für höhere Zwecke *Nützliches* (ophélimon) zuletzt mit dem höchsten Zweck teleologisch verknüpft, mit dem an sich Guten oder Schönen (kalón), das allein wahre Glückseligkeit gewährt.

Zudem meint Aristoteles, man „müsse alle auf den *Krieg* berechneten

Digitized by Google

öffentlichen Einrichtungen und Vorkehrungen zwar als gut und recht [und notwendig] bezeichnen, nicht aber als höchsten Zweck, sondern nur als Mittel zu diesem Zweck"[17]. So gehört denn schließlich folgerichtig die Tugend dieser schärfsten Form der Unmuße, die *Tapferkeit*, an den Anfang der ethischen Tugendreihe. Noch aus anderen Gründen übrigens. Einmal nämlich ist die Materie, die in der Tapferkeit durch die phrónesis geformt wird, der Zornmut. Dieser ist schon an sich ein Moment der *Unmuße*, sofern diese allgemein gefaßt wird als eine — zwar notwendige, aber doch Störung der sonst nur auf innere Anstöße hin erfolgenden Entwicklung des einzelnen wie des Staates. Die Tugend der Unmuße ist also notwendig *zeitlich*, nicht dem Range nach, nur *vor* der Tugend der Muße zu entwickeln[18]. Sodann und endlich ist die (kriegerische) Tapferkeit tugendhaft-zornmutiges Begehren, den Angriff zunichte zu machen, der von außen auf das im Einzelnen mitverkörperte Leben des Staates erfolgt. Sie betrifft also eben das in Gefahr geratene *Leben* selbst; das Leben, das zwar nur der niedrigste, an sich mindest wertvolle Zweck menschlichen Handelns ist, aber doch zugleich der für die höheren und höchsten Zwecke notwendigste und daher nützlichste Zweck. Die Tapferkeit steht also auch wegen dieses Zweckes gebührenderweise an erster Stelle in der Reihe der ethischen Tugenden.

An zweiter Stelle kommt die *Mäßigkeit* (sophrosyne), die Tugend des Maßhaltens im sinnlichen Genuß, zumal des Geschmacks- und Tastsinnes. Auch sie geht, sogar unmittelbar, aus innerem Antriebe, auf das Leben selbst, dessen Selbsterhaltung durch Ernährung und Fortpflanzung. Aber sie ist als Tugend der *Begierde* zugleich vor allem Tugend der *Muße*, der rein dem inneren Antrieb folgenden Entwicklung. Allerdings auch für den Krieg wichtig, ist sie „besonders in der Zeit des Friedens und der Muße erforderlich"[19], wegen der dann hervorragend großen Gefahr des Übermutes und Luxus. Sie ist überhaupt die erste, die zunächst die Muße, dann aber, in der weiteren Entwicklung, auch die Unmuße versittlicht.

Tapferkeit und Mäßigkeit bilden so, wie Zornmut und Begierde, Unmuße und Muße eng zusammenstehend, eine *erste Gruppe* von ethischen Tugenden. Sie sind „die Tugenden des vernunftlosen Seelenteiles"[20]. Das heißt aber nicht, die übrigen ethischen Tugenden hätten mit diesem Seelenteile, dem Begehren im Gegensatz zur Vernunft, gar nichts zu tun. Dann wären sie keine *ethischen* Tugenden. Gemeint ist mit jenem Ausspruche nur, daß sie sich auf Begierde und Zornmut beziehen, Seelenteile, die der Mensch mit dem vernunftlosen Tiere gemein hat. Versittlichung dieser Seelenteile durch Tapferkeit und Mäßigkeit bringt ihn überhaupt erst aus der Tierheit heraus. Denn Tiere haben, weil keine phrónesis, keine Tugend. Vollends die drei nächsten, die *zweite Gruppe* bildenden Tugenden, Freigebigkeit (nebst Prachtliebe), Ehrliebe (nebst Hochgesinntheit) und Sanftmut, müssen ihnen abgehen. Sie sind als die friedlich-*staatsbürgerlichen* Tugenden bereits in nur menschlichen Verhältnissen begründet.

Die Materie der *Freigebigkeit* (eleutheriótes) ist, mindestens vorzüglich,

Digitized by Google

die Begierde nach dem *Geld*reichtum. Geld aber als Ausgleichsmittel der Bedürfnisse kann erst in der Gemeinschaft des *Staates* aufkommen, zu dessen Bestehen und Selbstgenügsamkeit es außer sonstigem Besitz nötig ist. So wird die zwischen Geiz (aneleuthería) und Verschwendung (asotía) die richtige Mitte bildende Freigebigkeit eine Tugend, die der *Bürger* zur Wahrung seiner Stellung im besten Staate braucht. Von den friedlich-staatsbürgerlichen Tugenden aber muß sie die *erste* sein, weil der Wohlhabende zugleich die erste Existenzbedingung und damit die Möglichkeit zu jeder anderen Tugend im Staate besitzt.

So kann er vor allem die richtig zwischen Ehrgeiz (philotimía) und Ehrliebemangel (aphilotimía) stehende *Ehrliebe* betätigen, für die dem Aristoteles „die bezeichnende Benennung fehlt"[21]. Denn auch die Ehre (timé), das Ziel der die Materie solcher Tugend bildenden Begierde, ist ihm durchaus nur die *bürgerliche* Ehre: Staatsämter, jederlei Anerkennung für Verdienste um den Staat.

Endlich die in der richtigen Mitte zwischen Zornmütigkeit (orgilótes) und Zornlosigkeit (aorgesía) bestehende *Sanftmut* (praótes). Sogar sie läßt Aristoteles nur aus dem Zornmut erwachsen, der sich bei Eingriffen in die *bürgerliche Ehre* einstellt. Diese Ehre soll mit Sanftmut gegen solche Eingriffe gewahrt werden. Sie nicht zu wahren, verrät Sklavensinn. Er ist des besonnenen Bürgers ebenso unwürdig wie Zornmütigkeit.

Prachtliebe und Hochgesinntheit beeinflussen die Anordnung nicht weiter[22*]. Mit Recht steht die Sanftmut an letzter Stelle. Nicht nur hebt sich die Gruppe als Ganzes durch den höheren Zweck von der ersten ab. Auch die Zwecke der Gruppenglieder sind abgestuft. Vernünftiges Begehren nach Geldbesitz gehört zum Bürger. Bürgerliche Ehre erfolgt nur mit solchem Besitz. Sie zu wahren, ist Gegenstand der Sanftmut.

Sie streift schon dicht an die *dritte* und letzte *Gruppe* der ethischen, nämlich der *sozialen Tugenden*. Diese treten im Umgang, in der Gesellschaft, in einer gewissen Gemeinsamkeit der Reden und Handlungen hervor. Sie setzen schon wieder eine *geringere Unmuße* als die des politischen Lebens voraus.

Die innere Reihenfolge dieser Gruppe ist loser begründet als die der vorigen. Immerhin gehört wohl voran eine bei Aristoteles wieder namenlose Tugend, die richtig zwischen schmeichlerischer Gefallsucht (areskéia) und mürrischer Streitsucht (dyskolía) steht. Sie mag *Freundlichkeit* heißen, weil sie „der im Vorsatz zusammenzuleben bestehenden Freundschaft (philía)"[23] am nächsten kommt. Ihre Materie ist Zornmut, denn die eigene Ansicht soll freundlich durchgesetzt und bewahrt werden, sobald sie durch fremde Überhebung gefährdet ist. Dieser feinere Abwehrgrund unterscheidet die Freundlichkeit von der Sanftmut. Es geht hier nicht mehr um (grobe) Angriffe auf die bürgerliche Ehre.

Auch die folgende, zwischen Prahlerei (alazonéia) und Selbstverkleinerung (eironéia) liegende Tugend hat Aristoteles nicht benannt. Sie ist aber wohl eine Art *Wahrhaftigkeit* und betrifft ebenfalls das Ansehen der eigenen Per-

Digitized by Google

son, den guten Ruf (eudoxía) oder Beifall, der durchaus nicht immer wirkliche, zumal bürgerliche Verdienste oder besondere Intelligenz voraussetzt. Die Materie dieser Tugend besteht rein in der Begierde, sich als das angesehen zu wissen, was man, fälschlich oder wahrheitsgemäß, von sich selbst hält.

Wiederum endlich die zwischen Possenreißerei (bomolochía) und Steifheit (agroikía) die Mitte haltende *Artigkeit* (entrapéleia). Ihre zwei Seiten vereinigen sich darin, daß ihr Gebiet nicht mehr die Unmuße, sondern die Muße in Erholung durch Scherz und Lachen ist. Die dabei zunächst hervortretende Begierde, etwas Scherzhaftes zu sagen, bedarf tugendhafter Ermäßigung, um nicht nach unanständigem Witz und verletzendem Spott hin auszuschlagen. Artigen Witz aber und feinen Spott, eine freie Art des Übermutes, der den andern die eigene Überlegenheit fühlen läßt, muß jener andere mit Anstand zu ertragen wissen; dies ist die zweite Form der Artigkeit. Der etwa dabei wach werdende Zornmut darf sich nur in artiger, ebenso feinwitziger Absicht äußern.

Damit ist die eigentliche Reihe der ethischen Tugenden abgeschlossen. Sie gipfelt schon in einer Art von an sich Gutem oder Schönem, in dem artigen Witz, der zu nichts mehr „nütze" ist und gerade darum eine feine Geistesblüte darstellt, eine gewisse heitere Muße nach des Lebens Mühe und Not.

Die jetzt folgende Darlegung macht negativ vollends klar, was Tugend ist. Die sittliche *Verschämtheit* (aidós) ist keine eigentliche Tugend. Erstens nämlich setzt die wirkliche Scham stets etwas Schimpfliches und Schlechtes als voraufgegangen voraus, von Schlechtem aber kann Gutes nicht kommen. Zweitens entspricht sie gar nicht dem allgemeinen Tugendbegriff. Nach diesem muß die Tugend stets in natürlichem Begehren begründet sein, das Beseitigung eines in uns liegenden Mangels oder Abwehr eines fremden Eingriffes in unser Leben verlangt. Solches Begehren aber fehlt der aidós. Sie ist Furcht vor Mißachtung wegen etwas wirklich Schämenswerten, das wir tun. Als reiner *Affekt* (páthos) regt sie höchstens zum Fliehen (phéugein), niemals jedoch zum Hinstreben (diókein) oder Begehren an. Zwar liegt sie in der richtigen Mitte zwischen der Blödheit des sich über alles Schämenden und der Unverschämtheit, und scheint so der Definition zu entsprechen: „Die Tugend ist eine im Vorsatz sich äußernde Fertigkeit (héxis proairetiké), vermöge deren die vernunftmäßige uns angemessene Mitte so herauskommt, wie sie nur ein Einsichtiger (phrónimos) zu bestimmen vermöchte"[24]. Sie gehorcht also wie die Tugend dem *Prinzip der richtigen Mitte*, das seinerseits in der phrónesis wurzelt. Aber man beachte, daß die Tugend eine sich im *Vorsatz* äußernde Fertigkeit ist, daß im Vorsatz Begehren liegt, und man sieht endlich: die aidós kann nicht Tugend sein.

„Bei Aristoteles ist der Begriff der *richtigen Mitte* [méson] ein Universalbegriff, der in seinem System durchgängige Bedeutung hat. Die Natur liebt das rechte Maß, und die mittlere Beschaffenheit (mése héxis) ist die Garantie für das Wohlbefinden des Organismus. In der Logik ist das Wichtigste der Mittelbegriff, weil er Einblick in das Wesen der Sache gewährt und die Verbindung zwischen Ober- und Untersatz herstellt. Die Lebensverhältnisse

Digitized by Google

sind in Ordnung, wenn sie nach den Prinzipien des rechten Maßes geregelt sind, das Leben des Einzelnen wie das soziale Zusammenleben, und der Mittelstand bildet als Grundstock des Staates die Garantie für die beste Staatsverfassung."[25] Die Kritik, zu der die Übertragung des Begriffes auf das ethische Gebiet Anlaß gibt[26], mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist die Definition der *Tugend* als der *„mittleren Beschaffenheit* (mesótes), *die* [ihrer Natur nach] *auf die Mitte* (méson) *hinzielt"*[27], ein höchst entsprechender Ausdruck für den Gedanken, daß *das*, worauf die Tugend hinzielt, das Mittlere im Sinne dessen ist, *was getroffen werden soll*, d. h. eben *das Richtige:* wird doch „die Mitte durch die rechte Vernunft (orthós lógos) bestimmt"[28]. Genau so, meint Aristoteles, „wie nicht jedermann das Zentrum des Kreises einwandfrei bestimmen kann, sondern nur der Mathematiker[29], so trifft auch sonst nur der Geübte das Ziel; das méson soll besagen, daß es sich um ein zentrales Ziel (skopós), einen zu treffenden, und *schwer zu treffenden Mittelpunkt*, den springenden Punkt handelt, *den nur der Treffliche* (spudáios) [vermöge seiner Eigenschaft als phrónimos] *trifft:* So ist es leicht, Geld auszugeben und Aufwand zu treiben, aber beides zu tun gegenüber den Personen, in dem Grade, zu der Zeit, zu dem Zwecke, auf die Weise wie all dies sich geziemt, ist schwierig"[30], und die Anwendung auf die andern Tugenden ergibt sich leicht. — Im übrigen ist Aristoteles durchaus nicht der erste, der dies Prinzip in die Ethik eingeführt hat. Wir sind ihm schon bei Platon begegnet[31*], ganz zu geschweigen von den vielen Hindeutungen darauf, die sich vom *Prinzip des Maßes* aus bei den Pythagoreern, Demokritos und sonst in der voraristotelischen griechischen Philosophie finden. Ganz im Einklange damit, daß auch die Definition der Tugend als Fertigkeit (héxis), wie Aristoteles selbst[32] bekundet, durchaus nicht ein originelles Erzeugnis von ihm darstellt: Bei Platon finden sich Stellen genug[33], die darauf hinweisen, daß er sich die Tugend als eine héxis der Seele gedacht hat, aus der die tugendhaften Handlungen hervorwachsen; auch der Gegensatz zwischen der Tugend-héxis als erworbener Disposition und der physis als natürlicher Tugendanlage taucht schon bei ihm auf[34], und endlich kann auch hier mindestens noch auf Demokritos verwiesen werden: „Beständiger Umgang mit Schlechten vermehrt die schlechte Seelenbeschaffenheit (héxis)"[35], wo es sich freilich um das Gegenteil von Tugend handelt.

Auch die *Entrüstung* (némesis), die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude, ist keine Tugend. Sie ist „Betrübnis darüber, daß es denen, die es nicht verdienen, gut geht"[36] und erschien Aristoteles wohl[37] als ein Gerechtigkeitsaffekt, der zur Tugend der Gerechtigkeit ähnlich steht wie die aidós zu den Zornmutstugenden.

Endlich ist die späterhin[38*] noch zu behandelnde Freundschaft nicht schlechthin eine Tugend. Als solche kann erst wieder die *Gerechtigkeit* (dikaiosyne) gelten. Doch steht auch sie in einem eigentümlichen Gegensatze zu den ethischen Tugenden i. e. S. Das deren Materie bildende Begehren setzt nämlich ein mehr oder minder egozentrisches Interesse in Begierde und Zornmut voraus[39*]. Nicht so bei der Gerechtigkeit. Das Begehren, teils Begierde, teils Zornmut, ist ja auch hier Materie der Tugend. Aber es nimmt das nicht einseitig altruistische *Verhältnis der eigenen Interessen zu denen anderer* in sich auf. Das zeigt sich namentlich beim Vergleich des schlechthin Habsüchtigen oder Geizigen mit dem ungerechterweise Habsüchtigen. Jener strebt nach Reichtum, ohne andere dadurch beeinträchtigen zu wollen. Der ungerechterweise Habsüchtige will nicht nur Geld, sondern mehr Geld als ihm im Verhältnis zu einem andern zukommt. Er greift daher in dessen Rechte ein und maßt sich zu viel an. Soll es also zur Gerechtigkeit kommen, so ist ein *Ausgleich* der Ansprüche nötig, welche die beiden Personen auf das frag-

Digitized by Google

liche Gut erheben. Dieser Ausgleich kann nur durch eine *Proportion* geschehen, wodurch die Differenz der beiderseitigen Ansprüche auf Null reduziert wird, sei es mit, sei es ohne Ansehen der beteiligten Personen nach ihrem Werte. *Ohne* Ansehen der Person, rein nach Leistung und Gegenleistung, geschieht dies bei der i. e. S. sogenannten *ausgleichenden* Gerechtigkeit nach *arithmetischer* Proportion[40*]. *Mit* Ansehen der Person, also Einstellung von deren Wert in die Rechnung, verbunden ist die *„verteilende"* Gerechtigkeit nach *geometrischer* Proportion[41*]. Ferner kommt als ein beide Arten Gerechtigkeit treffender Unterschied in Betracht, ob der Ausgleich *freiwillig* durch Vertrag oder *unfreiwillig* durch Strafe erfolgt. Darauf beruht, wie wir sagen würden, die *Zivil-* und *Strafgerechtigkeit.*

Es fragt sich nun: welche Art Gerechtigkeit ist denn im Einzelfalle anzuwenden? Und wie ist die Gerechtigkeit immer wieder als richtige Mitte zu gestalten zwischen dem Zuwenig der Leistung und dem Zuviel der Forderung? Die Antwort kann nur sein: das ist wieder Sache der phrónesis. Sie meistert die Materie der Gerechtigkeit, mag sie bei freiwilligem Ausgleich Begierde oder bei unfreiwilligem Ausgleich Zornmut sein. Besonders tritt dies hervor bei der *Billigkeit* (epiéikeia), die der Starrheit des Gesetzes steuert.

Ist so die Art der *Gerechtigkeit* bestimmt, so ergibt sich[42] schließlich auch aus deren Gebietsabsteckung, daß sie nicht in eine Reihe mit den ethischen Tugenden i. e. S. gehört. Diese beziehen sich auf je ein Sondergebiet des Lebens; jene ist, wie schon bei Platon, *Gesamttugend.* Denn „das Gesetz", der politische Ausdruck dieser Tugend, „gebietet, im Leben jede Tugend zu üben und verbietet, irgend welchem Laster Raum zu geben"[43]. Die Gerechtigkeit unterscheidet sich auch, indem sie so dem Staate wie dem Einzelnen eigen ist, rein begrifflich kaum von der platonischen Oikeiopragie[44*]. Definiere sie nun Aristoteles als „die Tugend, vermöge deren jedem das ihm Zukommende zuteil wird"[45]; sage er, sie sei „die Anwendung der ganzen Tugend auf unser Verhältnis zu anderen Menschen"[46]; — niemals unterdrückt er zwar ihre egozentrische Seite, wendet sie aber stets deutlich heterozentrisch (héteros „der andere"). Gerade darum preist er sie gleich Platon als die *„vorzüglichste"* unter den [ethischen] Tugenden"[47], weil „ihr Inhaber sie auch gegen andere ausüben kann und nicht bloß für sich allein". Ja, er spricht von ihr als von einer „Tugend, so wunderbar schön, daß nicht Abend- noch Morgenstern gleich ihr erglänzt". Mit Recht läßt er sie gemäß dem „Sprichwort, in der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend enthalten'" sein ethisches Tugendgebäude krönen.

Denn die *Freundschaft* (philía) ist ihm nicht sowohl eine Tugend. Sie setzt vielmehr, wenigstens als *echte* Freundschaft, die Tugend bei ihren Trägern bereits voraus. Die auf Lust oder Nutzen gegründete ist keine echte und darum auch nicht dauerhaft (héxis). „Es gehört zur Freundschaft, daß man sich gegenseitig wohlwolle und Gutes wünsche, ohne daß einem diese gegenseitige *Gesinnung* verborgen bleibt."[48] Außerdem aber stellt Aristoteles die Freundschaft, deren Begriff er auch auf die Verwandtenliebe ausdehnt,

Digitized by Google

sogar über die „vorzüglichste der ethischen Tugenden, die Gerechtigkeit". „Freundschaft ist es auch, die die Staaten erhält und den Gesetzgebern mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht (homónoia) ist offenbar mit ihr verwandt, und auf diese ist das Hauptaugenmerk der Staatslenker gerichtet, während sie die Zwietracht als eine Feindschaft am meisten zu verbannen bemüht sind. Auch bedarf es unter Freunden der Gerechtigkeit nicht, wohl aber unter Gerechten der Freundschaft als einer Ergänzung der Gerechtigkeit, und das höchste Recht wird unter Freunden angetroffen."[49] Die Freundschaft ist ihm so die zugleich staatserhaltende, auf gegenseitiger *Liebe* als Materie beruhende, obschon nicht direkt tugendhafte *Vollendung des ethischen Verhaltens.* —

Auch die Freundschaft kann, da sie das Ethos zur Materie hat, nur die zweite, eben im ethisch-phronetischen Handeln bestehende Eudämonie erzielen. Um die *erste* Eudämonie wenigstens annähernd zu erreichen, braucht der Mensch also nach wie vor die *dianoetischen Tugenden.*

Die Aufzählung in der Nikomachischen Ethik[50] erscheint zunächst allerdings als ein bloßer „Haufen" dianoetischer d. h. dem *Denken* (diánoia) zugehöriger Tugenden. „Kunst, Wissenschaft, Einsicht, Weisheit, Vernunft", das gibt kaum eine systematische Reihe. Die Einzelbehandlung in der Reihenfolge „Wissenschaft, Kunst, Einsicht und Weisheit mit einem Einschub über die Vernunft" läßt vollends kein einheitliches Anordnungsprinzip erkennen.

Vertiefte Betrachtung weist aber auch hier darauf hin, daß Aristoteles eine aufsteigende Entwicklungsreihe und ein *System der dianoetischen Tugenden* hat geben wollen.[51] Zugrunde liegt dabei der Gedanke, daß die theoretische Vernunft als zur ersten Eudämonie führend den Vorrang vor der praktischen, nur zur zweiten Eudämonie führenden Vernunft haben muß. Daher müssen auch die intellektuell-tugendhaften Funktionen der theoretischen Vernunft denjenigen der praktischen Vernunft dem Range nach vorangehen, aber in der *Zeitfolge der* vom Niederen zum Höheren *aufsteigenden Entwicklung* nachfolgen. Damit erhält ohne weiteres die Einsicht und Kunst ihren Platz am Anfang, die Wissenschaft und Vernunft i. e. S. den am Ende der Entwicklungsreihe. Die Anordnung ist nur noch im einzelnen zu rechtfertigen.

Der *Einsicht* (phrónesis) gebührt der erste Platz. Die Kunst (téchne) schafft schon ein verhältnismäßig dauerndes, unveränderliches Werk (érgon), die phrónesis dagegen geht durchaus auf das sich anders verhalten Könnende. Die vergängliche, ihren Zweck in sich tragende *Handlung* und der Komplex solcher Handlungen im Einzel- und Staatsleben, das ist das Einflußgebiet der Einsicht. Dabei hat sie der Handlung außer *intellektuellem* oder *dianoetischem* Wert *ethischen* Wert zu verleihen. Ersteres leistet sie, indem sie das tunliche wahrhaft Gute und dessen Verwirklichungsmittel bestimmt, letzteres, indem sie an das Ethos des Handelnsollenden Bescheid sagt. Im (wahrhaft) Gut*handeln* (eu práttein, eupraxía) und (wahrhaft) Gut-

Digitized by Google

leben (eu zen) vollendet sich die Einsicht. So wird auch die praktische Vernunft auf ihrer ersten Stufe vollkommen oder tugendhaft verwirklicht.

Nicht alle Handlungen tragen ihren Zweck in sich selbst. *Praktische* Vernunft i. e. S. verwirklicht sich ja in der Handlung an sich, z. B. im Laufen mit dem Zweck des Entlaufens. Bei der i. w. S. praktischen, der *poietischen* Vernunft (diánoia poietiké[52]) ist es nicht so. Das Bauen z. B. geschieht zwar ebenfalls mit dem handlungsimmanenten Zweck des Erbauens. Aber es hat notwendig zugleich zu seinem Zwecke das „zu Erbauende", das Gebäude. Man kann nicht bauen ohne ein Gebäude zu erbauen. Ja es wird nun sichtlich das Erzeugnis oder *Werk* (érgon) zum Haupt- oder eigentlichen *Zweck* (télos) der Handlung. Diese hätte ohne einen solchen Zweck weder Möglichkeit noch Sinn. Sie wird darum ganz von ihm, also von einem außerhalb ihrer selbst gelegenen Moment bestimmt. Daß die Vernunfthandlung verwirklicht werde, daß sich die praktische Vernunft i. w. S. dabei im Ethos des Handelnden offenbare, das alles ist hier nicht an sich bedeutungsvoll, sondern nur wegen jenes (Haupt-)Zweckes. Dabei hat es zunächst nichts zu sagen, daß dieser selbst wieder „nicht Zweck an sich ist, sondern Zweck nur mit Bezug auf ein andres und für ein andres"[53], daß z. B. das Gebäude zum Wohnen da ist. Intelligenz und Ethos des *Künstlers* sprechen nur so weit bei seinem Werke mit, als sie unmittelbar zu dessen Entstehen in der künstlerischen, „poietischen" Handlung beitragen; im übrigen mag der Künstler intellektuell und ethisch so untüchtig (áneu aretés) wie möglich sein. *Tugend* (areté) der Kunst oder kurzweg *Kunst(fertigkeit)*, téchne, ist also vorerst nur ein gewisses richtiges Mittelmaß praktischer Vernunft i. w. S., damit durch Handlung des Künstlers ein wahrhaft vernünftiges Werk entstehe. Natürlich muß diese Leistung der praktischen Vernunft auch hier eine dauernde Beschaffenheit, eine Fertigkeit (héxis) sein, um den Namen der Tugend zu verdienen[54].

Die Kunst wird so von der Ethik, soweit sie praktisch-sittliche Forderung ist, losgelöst. Aber das Kunstwerk ist doch auch „nicht Zweck an sich, sondern nur mit Bezug auf ein andres und für ein andres". Aristoteles denkt dabei nicht nur an *nützliche* Kunst, an Schneider-, Bau-, Heil-, Schiffahrts-, Finanzkunst usw. Er meint vor allem auch die *schöne* Kunst, Poesie, Musik, bildende Kunst i. e. S. Diese hat freilich „an sich Gutes" oder „Schönes" zum Zwecke. Aber sie soll außerdem „für ein andres", nicht praktisch-, wohl aber *theoretisch*-Sittliches da sein. Tatsächlich ist das künstlerisch-aufnehmende, ästhetische Verhalten des Beschauers oder Zuhörers gegenüber dem Kunstwerk ein solcher weiterer Zweck und zugleich eine Art *Tugend* der Kunst. Besteht es doch in der dem Kunstwerk angemessenen Aufnahmefertigkeit des Aufnehmenden. Ferner ist *diese* Tugend offenbar schon eine rein theoretische, eine Kunst der Betrachtung. Sie sucht ihr Objekt nicht mehr durch Handlung zu verändern, weder durch „praktische" noch durch „poietische[55].

Solche Kunstbetrachtung, einschließlich *reproduktiver* Ausübung beson-

Digitized by Google

ders der Musik, kann im Dienste der paidéia stehen, der intellektuellen und ethischen Bildung. Sie kann so künftiges in Unmuße bestehendes Handeln vorbereiten helfen. Aber ihr Hauptzweck ist dies nicht. Auch nicht ihre Hauptwirkung. Diese erstreckt sich vielmehr gemäß der aristotelischen Stufenfolge[56] paidéia, kátharsis, diagogé zuerst auf die kátharsis. Mit dieser meint Aristoteles[57] wahrscheinlich die *reinigende Erhebung über die individuellen Affekte*, die zum reinen Genuß der im Kunstwerk enthaltenen Werte verhilft. Ist jene Erhebung aber erreicht, dann geht es zuletzt auf diesen *reinen Genuß*. Er besteht in diagogé, in edler Unterhaltung, die zugleich Erholung und Ausruhen von angespannter Arbeit gewährt.

Reiner Genuß, *Muße* im Gegensatz zu der vorangegangenen Unmuße, ist somit das eigentliche Ziel der Kunsttätigkeit, der poietischen wie der ästhetisch-theoretischen und reproduktiven. Von rein *intellektueller, kontemplativer* Beschaffenheit trotz der damit verbundenen hohen eudämonistischen Lust, bildet sie so selbst die dianoetische Vollendung der Kunsttugend. Darum bevorzugt auch Aristoteles die „ruhige" dorische Tonart[58]. Er drückt so aus, daß ihm das Prinzip der richtigen Mitte auch für die dianoetischen Tugenden gilt.

Im ganzen ist aber die Tugend der Kunst noch nicht *rein theoretisch-dianoetisch*. Dies ist erst die *Wissenschaft* (epistéme) als Tugend, die „Fertigkeit des Beweisens", wodurch sichere Erkenntnis mittelst richtiger Schlüsse aus bestimmten Vordersätzen gewonnen wird. Wissenschaft haben oder Wissen im strengen Sinne[59] heißt beweisen können. Beweisen heißt das Einzelne aus dem Allgemeinen ableiten, für die Erscheinung die Ursache nachweisen. Das sich auch anders verhalten Könnende wird so auf das sich nicht anders verhalten Könnende zurückgeführt; man erschließt die *notwendige* Folge aus dem *notwendigen* Grunde. Dazu braucht es natürlich keinerlei Praxis. Diese ist sogar prinzipiell auszuschalten, da sie ihr Objekt zu verändern trachtet. *Anschauen* des Einzelnen wie des Allgemeinen, der Wirkung wie der Ursache, der Folge wie des Grundes ist also eine rein theoretisch-intellektuelle Funktion. Auch das, worin der wissenschaftlich-logische Prozeß jeweilig gipfelt, ist eine solche: die im Schlußsatz zusammenfassende syllogistisch-logische Tätigkeit.

Nun aber die *Vernunft* i. e. S. als Tugend. Das syllogistische Ergebnis soll noch einem weiteren an die Wissenschaft zu stellenden Anspruche genügen. Es soll ein *wahres* d. h. den unabänderlichen Verhältnissen der Denk- und Seinsnotwendigkeit entsprechendes Ergebnis sein. Dazu bedürfen offenbar auch die Anfänge des eigentlichen Beweisprozesses einer Wahrheitssicherung. Diese kann aber nicht mehr Aufgabe der Wissenschaft sein, die ja Ableitung aus solchen Anfängen ist. Die *ersten Anfänge*, die zugleich oberste *Prinzipien* der Wissenschaft sind und zur Vermeidung eines regressus in infinitum, eines end- und grundlosen Verfahrens gegeben sein müssen, — sie können nur durch eine unmittelbar intuitive Funktion der theoretischen Vernunft erfaßt werden. Diese Funktion als Fertigkeit ist die *Tugend* der

Digitized by Google

Vernunft i. e. S., die *(theoretische) Vernunft* im eigentlichsten Sinne. An Wahrnehmung und Erinnerung ist die Erkenntnis zunächst gebunden. Aus ihnen will induktiv das diese Einzelheiten notwendig beherrschende Allgemeine gewonnen sein. Die allgemeine Erfahrung soll sich entwickeln, die empeiría, Empirie. Auch ihr liegen zuletzt allgemeinste Begriffe zugrunde wie Sein, Werden, Ursache, Notwendigkeit, Möglichkeit, Vereinbarkeit usw. Sie müssen ebenso herausgeholt werden wie die aus diesem Begriffsmaterial geformten obersten logischen Grundsätze, der Satz vom Widerspruch, von der Kausalität und dergl. All dies ist Sache der theoretischen Vernunft i. e. S. Denn es ist *Voraussetzung* dafür, daß die Wissenschaft sich von solchen Grundsätzen, Verallgemeinerungen, Erfahrungen aus betätige.

Anderseits aber wäre endlich die durch die Vernunft i. e. S. erlangte Erkenntnis unvollständig, wenn sie nicht durch die tugendhafte Funktion der Vernunft ergänzt würde. Jene allein liefert ja nur die Grundlagen der Wissenschaft, nicht die wissenschaftlichen Wahrheiten selbst. Diese ergeben sich erst aus dem epistemonischen Beweisverfahren. Aristoteles sucht und findet daher noch eine weitere Form tugendhafter Vollendung, in der sich die beiderlei Formen der wissenschaftlichen und der Vernunfttugend i. e. S. organisch verbinden. Es ist die *Weisheit* (sophía), vermöge deren man aufs vollkommenste „nicht bloß die Folgerungen aus den Prinzipien weiß, sondern auch bezüglich der Prinzipien die Wahrheit erkennt"[60].

„Aufs *vollkommenste*", das bedarf noch der Erläuterung. Zunächst fällt auf, daß Aristoteles die Weisheit eine „*Wissenschaft* (epistéme)" nennt, „die gewisse Ursachen und Prinzipien zum Gegenstande hat"[61]. Er will ferner „zusehen, was für Ursachen und was für Prinzipien es sind, deren Wissenschaft Weisheit ist"[62]. Ist nun „Wissenschaft" hier streng nur als „Fertigkeit des Beweisens" zu verstehen, der die Prinzipien zum Beginn ihres Werkes bereits geliefert sein müssen? Dann würde Weisheit von Aristoteles in einem Atem als Wissenschaft und doch wieder nicht Wissenschaft erklärt. Aber „Wissenschaft" bedeutet nach dem Zusammenhange jener Stelle nur *gefestigtes* mittelst theoretischer Vernunft i. e. S. gewonnenes *Wissen* von „gewissen Ursachen und Prinzipien". Es ist also bloß noch zu ermitteln, was das für Ursachen und Prinzipien sind.

Aristoteles bestimmt[63] die Weisheit als „die *ersten* Prinzipien und Ursachen erforschende Wissenschaft". Er sagt auch Genaueres über diese „ersten Prinzipien und Ursachen" selbst aus. Er läßt endlich keinen Zweifel: ein gewisser Einschlag von Wissenschaft i. e. S., Beweis von Folgesätzen aus den ersten Prinzipien, ist auch für die Weisheit nötig. Sie kann somit als ein Zusammen von Wissenschaft i. e. S. und Vernunft i. e. S. gelten. Aber das Wesentliche der Weisheit bleibt doch die *theoretisch-vernunfttugendhafte Erkenntnis der ersten Prinzipien (und Ursachen)* selbst. Nämlich der „von Natur verehrungswürdigsten Dinge"[64], worunter Aristoteles erstens die *Gottheit* versteht, zweitens das *Göttliche* i. w. S., insbesondere die *Glückseligkeit* (eudaimonía) als „Prinzip und Grund des Guten".

Digitized by Google

Es ist also ganz folgerichtig, wenn Aristoteles sagt: Die Glückseligkeit besteht in einem Leben, das „in vernünftiger oder der Vernunft nicht entbehrender Tätigkeit der Seele verläuft"[65*]. Er kann ferner die *erste* Form solcher *Glückseligkeit* nur in die dem Vernunftwesen, also auch dem Menschen am meisten naturgemäße Betätigung setzen, in die *Betätigung der Weisheit*. Schließlich muß er sagen: Der *Zweck* jedes Wesens liegt in dem ihm am meisten Naturgemäßen, dem ihm Eigentümlichen; dann wird er, sobald er höchste Glückseligkeit als Weisheitsbetätigung ist, in dieser und *nur* in dieser Betätigung erfüllt; *sie* also ist auch das für ein solches Wesen *absolut Gute*. Und zwar erfüllt das Wesen jenen Zweck, indem es ihn sich *nicht* vorher ausdrücklich vorsetzt oder zum Ziele *praktischer* Betätigung macht. Die *reine* Weisheitsausübung bleibt so dem Kreise des sich auch anders verhalten Könnenden entrückt. Sie ist auf alle Fälle ein rein *theoretisches*, seinen Zweck in sich selbst erfüllendes *Tun*. Mit tugendhaftem *Handeln* und Glückselig*werden* durch solches Handeln hat sie an sich nichts zu schaffen[66]. Sie *ist selbst* reine höchste Glückseligkeit. Daher nennt auch Aristoteles die *Weisheit „die" Tugend der theoretischen Vernunft*. Sie ist ihm die *höchste Tugend* und hat insbesondere vor der „anderen" Tugend den Vorrang, vor der phrónesis, der Tugend der praktischen Vernunft[67]. —

Bei alledem gibt es noch ein Aber. Es eröffnet eine letzte Reihe aristotelischer Erwägungen und damit den *Weg zum Abschluß seines ethischen Systems*.

Die in reiner Weisheitsbetätigung bestehende *höchste Glückseligkeit* ist dem *Menschen* immer höchstens *auf kurze Zeit* beschieden. Dafür ist er Mensch und nicht rein göttlicher nus. Der Gottheit allein, der reinen theoretischen Vernunft, dem „Denken des Denkens" kommt die höchste Glückseligkeit als dauernde Eigenschaft zu, als ewige Tätigkeit, deren Unterbrechung durch anderes unmöglich ist. Des Menschen Leben verläuft also bestenfalls im tugendhaften Handeln mit „zweiter" Eudämonie als Preis, sowie in künstlerischer oder theoretisch-einzelwissenschaftlicher Betätigung oder in beidem, immer nur mit *Annäherung an die „erste" Eudämonie*. Es ist der *Entwicklung* unterworfen. Diese erreicht ihren höchsten Punkt und zugleich Zweck, die „erste" Eudämonie, nur jezuweilen und nur in den wenigsten Menschen. Die „vollkommene Glückseligkeit", zu der gehören würde, daß sie „auch noch die volle Länge eines Lebens dauerte"[68], wird niemals erlangt.

Trotzdem, fordert Aristoteles, darf man „nicht jener Mahnung Gehör" geben, die uns [d. h. die Freien im Staate[69*]] anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken. Sondern wir sollen, *soweit es möglich ist*, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zwecke tun, dem Besten, was in uns ist [also der theoretischen Vernunft, zuletzt Weisheit[70]], nachzuleben"[71]. Es fragt sich nur: wie weit ist solches Bemühen möglich? Oder wie weit kann sich, da außerdem dies Beste, Göttlichste in uns „unser wahres Selbst ist"[72], der

Digitized by Google

Mensch selber an der Verwirklichung des Guten in der Welt aktiv beteiligen? Wie weit ist ihm daher diese Verwirklichung oder deren Verhinderung zuzurechnen?

Auch der Lösung dieser Fragen, eines Teiles des großen Fragenkreises, den das *Problem der Willensfreiheit* bildet, ist Aristoteles in eigenartiger Weise näher getreten.[73] Er hat das, was heute „*Wille*" im weitesten Sinne des Wortes heißt, unter dem Titel der órexis, búlesis und proáiresis, der epithymía und des thymós, des hekón und hekúsion sowie seiner Gegensätze, des ákon und akúsion, begrifflich fein untersucht. Und daraus ist vor allem seine *Zurechnungslehre* hervorgewachsen, eine psychologisch-ethisch-juristische Disziplin, als deren eigentlicher Begründer er wohl mit Recht[74] angesehen wird[75*] und durch die auch wir den Zugang zu seiner Lehre von der Willensfreiheit suchen müssen.[76]

Den Zugang; denn hekúsios und akúsios bei Aristoteles, wie es allerdings meist geschieht, von vornherein mit „freiwillig" und „unfreiwillig" wiederzugeben, geht keineswegs an. Übersetzt man so, dann gerät man ebenso auf die falsche Bahn, dem Aristoteles die Lehre von der absoluten Unabhängigkeit des Willens von Motiven, also eine „indeterministische" Freiheitslehre, zuzuschreiben, wie man den Sinn seiner Zurechnungslehre verschieben würde, wenn man sie als eine von vornherein ethische Lehre fassen wollte.

Was Aristoteles meint, wenn er von hekúsion und akúsion spricht, ist vielmehr etwas ganz anderes, zunächst rein Psychologisches. Ob eine Handlung (práxis) vom Willen des Handelnden abhängig, also „willentlich", oder aber nicht davon abhängig, also „unwillentlich" sei, darauf kommt es ihm vor allem an, und darauf ruht auch vor allem die Entscheidung darüber, ob sie dem Handelnden zuzurechnen sei oder nicht. Hekúsios heißt „willentlich" und zugleich „zurechnungsfähig", akúsios „unwillentlich" und zugleich „nicht zurechnungsfähig"[77*]; mehr dürfen wir in die Worte nicht hineinlegen.[78]

Das hekúsion ist also die willentliche, das akúsion die unwillentliche Handlung; wie aber kommen wir von da auf die Bedeutung „zurechnungsfähige bzw. nicht zurechnungsfähige Handlung" hinüber?

Im hekón bzw. ákon, dem „Wollenden" bzw. „Nichtwollenden" finden wir das gesuchte Mittelglied. Auch für Aristoteles sind ja die Handlungen nicht für sich stehende Veränderungen in der Außenwelt, sondern Handlung ist durchaus nur ein Vorgang, der an ein Subjekt, und zwar ein bestimmtes Subjekt als dessen Träger gebunden ist. Was ist nun aber dies Subjekt im besondern? Es kann zweierlei sein: entweder der hekón, der „Wollende" in dem Sinne, daß das Um und Auf seines Wesens der Wille ist, oder aber der ákon, der Nichtwollende in dem Sinne, daß sein Wille, mag er auch vorhanden sein, als Ursache der Handlung nicht in Betracht kommt. Nur im ersteren Falle kann das Subjekt zugleich als „Urheber (áitios)"[79] der Handlung gelten, im letzteren Falle nicht; nur jene Handlung ist darum auch hekúsion und zurechnungsfähig, diese dagegen akúsion und nicht zurech-

Digitized by Google

nungsfähig. Der erste Grundsatz der aristotelischen Zurechnungslehre, daß die Handlung, um zurechnungsfähig zu sein, ihren Ursprung im Handelnden selbst haben müsse, besondert sich mithin sofort dahin, daß der Handelnde ein Wollender, hekón sein müsse, damit dies geschehe.

Mit seinem Willen muß also der Handelnde zu der Handlung „etwas beigetragen haben"[80], wenn sie und wenn er selbst, der hekón, zurechnungsfähig sein soll. Und der Wille braucht dabei keineswegs Vernunftwille (búlesis bzw. proáiresis), er kann auch sehr wohl bloß epithymía oder thymós sein. Wo nur überhaupt die órexis des Handelnden beim Zustandekommen der Handlung eine positive Rolle spielt, da ist Hekusie nebst Zurechnungsfähigkeit; selbst die Handlungen nicht vernünftiger Wesen wie der Tiere und Kinder fallen aus diesem Rahmen nicht heraus[81].

Die früher[82*] angedeutete psychische Kausalität, wonach die äußere, von körperlichen Kräften und Funktionen des Handelnden ausgehende Handlung ihre Ursache in gewissen Seelenzuständen und -funktionen hat, nimmt also hier zunächst die Form der Verursachung durch den Willen an. Aber dieser allein genügt doch, wie ebenfalls schon festgestellt wurde[83*], nicht zum Zustandekommen der wirklichen Handlung. Um handeln zu können, muß, und zwar sogar ehe gewollt wird, mindestens das Ziel der Handlung, das Begehrbare (orektón), zugleich Denkbares (im weitesten Sinne: noetón), ja aktuell Gedachtes sein; es wird außer dem appetitiven ein intellektueller, mit jenem zusammen das „Selbst" des Handelnden ausmachender Faktor erfordert, damit man sagen könne: ja, der Handelnde als Ganzes, in der Gänze seines Seins ist an der Handlung beteiligt; sie sowohl wie er selbst mit Bezug auf sie ist zurechnungsfähig; die Handlung ist ihm zuzurechnen.

Denn — und dies ist der letzte Gesichtswinkel, unter dem Aristoteles die hekusische Handlung im allgemeinen betrachtet — die Handlung „stand bei ihm": „Das, wessen Prinzip (arché) in uns ist, steht bei uns (eph' hemín) und ist willentlich (hekúsion)"[84]; dadurch ist einer „das Prinzip und der Erzeuger (gennetés) seiner Handlungen wie seiner Kinder"[85]; das „Prinzip der Bewegung [als welche die Handlung zu definieren ist]" besteht nämlich in einer aktiven Potenz (dynamis)[86], die sich im Augenblick der Handlung aus dem Zustande der Potentialität in den der Aktualität umsetzt, und diese Potenz ruht eben — als das Selbst des Handelnden — „in uns".

So weit ist also die „Zurechnung" (für die übrigens Aristoteles kein eigenes Wort hat) psychologisch wohl begründet. Aber mit *ethischer Zurechnung* hat dies alles noch gar nichts zu tun. Den Begriff der Zurechnung für Aristoteles auf die „Erteilung von Lob und Tadel an einen Menschen wegen der von ihm ausgegangenen Handlungen"[87] einzuschränken, geht nicht an. Ethische und dann allerdings mit Lob und Tadel verbunden sein könnende Färbung[88*] nimmt die Zurechnung erst an, wenn, wie es freilich erst beim Menschen als Vernunftwesen der Fall ist, in dem Subjekt der Handlung die Möglichkeit eines Widerstreites zwischen Vernunft und Sinnlichkeit (in Form der epithymía und des niederen thymós) auftritt. Denn erst hier gewinnt die auch

Digitized by Google

aristotelisch-ethische Grundforderung Gewicht, daß die Vernunft in uns über die Sinnlichkeit herrschen solle.

Und zwar ergibt sich jene Möglichkeit des Widerstreites daraus, daß Vernunft und Sinnlichkeit auf den Willen einwirken können, der die nächste Quelle der zurechnungsfähigen Handlung ist: die Vernunft durch den intellektuellen Faktor der proáiresis, wodurch der Wille zur búlesis wird, die Sinnlichkeit durch die phantasía[89*].

Daß nun bei einer zurechnungsfähigen Handlung beide, Vernunft und Sinnlichkeit, zusammen auf den Willen einwirken, ist freilich nicht nötig. Es kann der eine oder der andere dieser Faktoren dabei gleichgültig oder schon bei einer früheren, durch die jetzige vorausgesetzten Handlung durch den anderen Faktor überwunden sein. Dann entstehen rein vernünftige oder aber rein sinnliche Handlungen. Auch diese jedoch wird man als im ethischen Sinne zurechenbar anzusehen haben. Denn die Grundbedingung, daß bei ihnen der andere Faktor mitgewirkt haben könnte, daß ein *Widerstreit* der Motive möglich war, ist offensichtlich auch hier erfüllt. Vernunft kann in endlichen d. h. nicht Gott seienden Wesen[90] nicht ohne Sinnlichkeit, die höhere Seelenkraft nicht ohne die niedere sein, in Potenz ist sie also normalerweise bei ihnen immer vorhanden, wenn sie überhaupt Vernunftwesen sind, und darum gelten sie auch stets als ethisch zurechnungsfähige, verantwortliche Subjekte ihrer Handlungen. Es müßte denn sein, daß in ihnen die Vernunft noch nicht entwickelt oder zeitweilig in ihrer Wirksamkeit auch potentiell ausgeschaltet ist; dann sind sie aber — als Kinder, Schwachsinnige, Geisteskranke, Verzückte — auch ebensowenig Vernunftwesen wie die Tiere.

Erst auf Grund der Tatsache, daß ein Widerstreit der Motive *zwischen Vernunft und Sinnlichkeit* in dem Handelnden möglich war, ist also die ethische Zurechnung der Handlung ihrerseits möglich, und daraus ergeben sich ohne weiteres auch die näheren Bestimmungen, die Aristoteles noch bezüglich dieser Art Zurechnung trifft.

Ganz klar ist es danach vorerst, daß die rein physischen Tätigkeiten des Menschen — auf diesen schränkt sich die Betrachtung fortan ein — aus dem Rahmen der Zurechnung herausfallen. Es steht nicht bei uns, zu atmen oder nicht, solange wir leben. Derlei Dinge tut einer ákon, als Nichtwollender, sie sind akúsia, Nichtgewolltes.

Einen anderen Sinn gewinnt das akúsion, wenn das Prinzip der Handlung außerhalb des Handelnden liegt, wenn einen etwa „der Wind fortführt oder gewalttätige Menschen"[91]. Hier „will" zwar der davon Betroffene nicht, daß dies mit ihm geschehe, aber es ist nicht der Wille eines Handelnden, der da vorliegt, sondern der eines Leidenden. Es erfolgt daraus wohl vielleicht die Handlung des Sichsträubens, die ihm zuzurechnen ist; aber der dabei wirksame Wille ist von jenem verschieden, der als schmerzlicher Un- oder Widerwille jedenfalls nicht die vielmehr durchaus nur den „gewalttätigen Menschen" zuzurechnende Handlung des Entführens hervorbringt. Derlei unter physischem Zwang von außen erfolgende „Handlungen" sind, wenn

Digitized by Google

man sie überhaupt so nennen darf, also „unwillentlich (akúsia)" mit Bezug auf den davon Betroffenen: er ist nicht ihr Subjekt sondern ihr Objekt, er kann sie gar nicht wollen im eigentlichen Sinne des Wortes, wie er immer noch atmen wollen kann, er ist bezüglich ihrer außer aller Verantwortung.

Wieder anders ist es bei „Handlungen gemischter Art", die unter dem Druck der Umstände gegen die eigentliche Willensrichtung des Handelnden vollzogen werden. So wenn jemand auf Verlangen eines Tyrannen schimpflich handelt, um sich oder die Seinen vor dem angedrohten Tode zu retten, oder wenn ein Seemann bei Sturm seine Habe ins Meer wirft, um das Rettungsboot zu entlasten[92]. Bei solchen „Notstandshandlungen" liegt nicht mehr physischer, sondern lediglich psychischer Zwang vor, und es wird von Aristoteles, da dieser Zwang nicht immer unwiderstehlich ist, ein Unterschied gemacht, ob er es ist oder nicht. Im ersteren Falle, bei Handlungen aus Furcht vor Leiden, deren Aufsichnahme die menschliche Natur übersteigt, wird dem Handelnden zwar nicht Lob, aber wohl (freilich nicht ohne Einschränkung[93*]) Verzeihung zuteil, wenn er sie begeht; im letzten Falle hängt Lob oder Tadel davon ab, ob der Handelnde das Nichtseinsollende großer und schöner Dinge wegen und zur Hintanhaltung größerer Übel oder nur aus geringfügigen Gründen vollbringt[94]. In beiden Fällen aber sind die Handlungen teils akusisch (im Sinne des Un- oder Widerwilligen), teils hekusisch (weil zuletzt doch gewollt), und daher „gemischter Art"; ihre Zurechnung rechtfertigt sich durch ihre Hekusie.

Endlich rein hekusisch und darum unbedingt ethisch zuzurechnen sind Handlungen eines Menschen, bei denen all dies und außerdem das Merkmal der „Unwissenheit (ágnoia)" nicht zutrifft, durch welches sie zu „nicht hekusischen (uch hekúsioi)" gestempelt würden. Denn wie auf ethischem Gebiete das schlechthin Akusische (Nichtgewollte) sich gegen das i. e. S. Akusische (Widerwillen Erregende) abgrenzt und dadurch die Einführung des „Nichthekusischen" an Stelle jenes schlechthin Akusischen in die ethische Fachsprache wünschenswert wird[95], so nimmt auf diesem Gebiete auch die ágnoia bei Aristoteles eine ganz bestimmte Bedeutung an.

Nicht jede Art von Unwissenheit macht nämlich eine Handlung zu einer nichthekusischen und darum unzurechnungsfähigen. Kennt einer die allgemeinen sittlichen Normen nicht und vergeht sich darum gegen sie, so wird ihm eine solche Handlung trotzdem tadelnd zugerechnet. Nur wenn einer einzelne für das Endergebnis einer Handlung in Betracht kommende Umstände nicht kennt, etwa meint, nicht zu schlagen oder nicht mit diesem Werkzeug oder nicht diese bestimmte Person oder nicht mit diesem Endeffekt[96*], so kann seine Handlung als „nicht hekusisch aus Unwissenheit" gelten und darum ethisch nicht zugerechnet werden. Aber auch dann kommt es immer noch darauf an, ob die Unwissenheit normalerweise nicht hätte behoben werden können, ehe der Handelnde zur Tat schritt. Wäre diese Behebung möglich gewesen, so liegt Nach- oder Fahrlässigkeit des Handeln-

Digitized by Google

den vor, dieser gilt dann auch als ethisch für die Handlung verantwortlich und verfällt dem Tadel.

Desgleichen gelten für Aristoteles als ethisch zurechnungsfähig und zwar tadelnswert Handlungen, die auf Unkenntnis der rechtlichen Bestimmungen beruhen, da nach ihm Recht und Gesetz unter den Begriff des allgemein Nützlichen sowohl wie des sittlich Verpflichtenden fallen, und er überhaupt Unkenntnis des praktisch Nützlichen, zum eigenen Besten des Handelnden Dienenden nicht als Hekusie-ausschließend ansieht. Auch hier kommt der Gesichtspunkt der Nach- oder Fahrlässigkeit (améleia) in Betracht, und er wird sogar auf das Nichtwissen des Betrunkenen und bis zur Sinnlosigkeit Leidenschaftlichen ausgedehnt: steht es doch, meint Aristoteles[97], bei ihm, sich nicht zu betrinken und sich nicht in den an Bewußtseinsstörung grenzenden Leidenschaftszustand treiben zu lassen.

In allen diesen Fällen ist also die Unwissenheit wie eine hekusische so auch eine selbstverschuldete, und sie geht daher voll zu Lasten des Handelnden. So sehr, daß sogar die Sachlagen, wo weniger von der Ursache der Handlung selbst als von derjenigen der Unwissenheit die Rede ist, mit in Betracht kommen. Gerade diese aber, wo es sich um eine längere Ursachenreihe dreht, an deren Ende dann erst die Willenshandlung samt ihren Folgen steht, sind die für uns interessantesten. Denn sie zeigen aufs klarste, welchen Wert Aristoteles in ethischer Beziehung auf die *Voraussicht* legt, die als eine ausgesprochene Leistung *der praktischen Vernunft* einen möglichst weit reichenden Einfluß auf die Gestaltung der menschlichen Handlungen ebenso wie Unterlassungen von Handlungen[98*] üben soll, auf daß sie, immer zurechnungsfähig, auch ethisch einwandfrei und zuletzt tugendhaft werden.

Und zugleich führt uns dies endlich auch wieder unmittelbar zu dem Problem der *Willensfreiheit* bei Aristoteles zurück, für das ja diese ganze Zurechnungslehre nur eine Zwischenerörterung bedeutet. Denn auch für dieses Problem lehren uns gerade jene Fälle aufs unzweifelhafteste: Von „indeterministischer", auf der Annahme eines nicht durch Motive bestimmten Willens ruhender Willensfreiheit ist bei Aristoteles keine Rede. Diese ist vielmehr bei ihm durchaus *im Sinne eines* zuletzt *rationalen Determinismus* gehalten. Der Wille soll — und darum ist es *ethische* Willensfreiheit — frei sein von dem übermächtigen Einflusse der Sinnlichkeit; die Handlung ist ihm, sofern zurechnungsfähig, abhängig vom Willen, und dieser darum unabhängig oder frei auch von ihr; Unabhängigkeit oder Freiheit des Willens von *Motiven* aber, eine Fähigkeit des Willens, sich aus sich selbst heraus, also ursachlos zu den einzelnen Handlungen zu bestimmen, behauptet Aristoteles nirgends.

Erstens nämlich gibt es nach ihm[99] schon keinen Willen, der nicht durch eine Vorstellung als Motiv veranlaßt wäre. Diese entnimmt ihren Inhalt teils der Vernunft, teils der Sinnlichkeit. Wir wollen und handeln nach Vorstellungen des an sich Guten, des Nützlichen, des Angenehmen und ihrer Gegenteile. Alles Wollen (órexis) ist danach entweder búlesis bzw. proáiresis, oder

Digitized by Google

epithymía oder thymós. Dadurch wird nur die Verschiedenheit des Motivs bezeichnet.

Zweitens üben[1] diese Motivvorstellungen einen kausalen Einfluß auf die Entstehung des Willens aus. Sie sind seine einzigen, entscheidenden Ursachen. Das Wollen ist eine Art Bewegung. Es selbst ist das bewegt bewegende Mittelglied zwischen etwas, das ihm als [relativ2*] erstes Bewegendes ursächlich zugrunde liegt, und etwas, das von ihm, dem Wollen, bewegt wird. Letzteres ist der Körper (Aristoteles denkt also dabei nur an die sogenannten äußeren Willenshandlungen), ersteres die Vorstellung eines Begehr- oder Wollbaren (orektón). Ohne eine solche kann das Wollen nicht entstehen, von ihr kann es nicht frei sein oder abweichen. Die Vorstellung ist Energie, sie wirkt als solche auf das Willensvermögen (orektikón), und hierdurch wird der Wille (órexis) selbst als Energie erzeugt.

Dagegen scheint drittens allerdings zu stehen: Die Wollensursachen treten teils als Befehle der Vernunft, teils als Antriebe der Sinnlichkeit auf. Beiden aber leistet das Willensvermögen durchaus nicht immer Folge. Der ernstliche, zur Ausführung erforderliche Willensakt, die proáiresis i. w. S. oder das entscheidende Begehren muß nicht zustande kommen. Anderseits stellt sich oft genug ein entscheidendes Begehren *gegen* das Motiv ein, wird entgegen dem Motiv etwas andres zur Ausführung bestimmt, gewählt. Man sollte also wenigstens von Wahlfreiheit des Willens reden können; der Wille sollte nach eigenem Gutdünken, nach liberum arbitrium, zu entscheiden imstande sein. Vor allem müßte dies bei Vorhandensein mehrerer Gegenmotive zutreffen, unter denen dann freigewählt und deren eines an die Stelle des ursprünglichen Motivs gesetzt würde. Indessen ist ja nach Aristoteles *jeder* Wille durch ein Motiv bestimmt. Nur dadurch, daß ein Gegenmotiv den Willen meistert, kann also das erste Motiv unwirksam gemacht werden. Das gleiche gilt für die Gegenmotive untereinander. Überhaupt gibt die Intensität (Stärke) der Motive, nicht der Willensregungen selbst, bei der Wahl schließlich den Ausschlag.

Der *Wille* ist also nach Aristoteles auch *nicht wahlfrei*. Ihn dafür halten heißt den Willen als Materie und den Willen als Form verwechseln. Jener ist Willens-, Begehrensvermögen (orektikón), also sich auch anders verhalten Könnendes, dieser ist wirklicher Wille (órexis), also sich nicht (mehr) anders verhalten Könnendes. Nur der letztere, zugleich einzelnes konkretes Wollen, kommt für die Frage der (indeterministischen) Willensfreiheit in Betracht. Für den ersteren versteht es sich ja von selbst: solange er besteht, kann die Entscheidung so oder so ausfallen. Solange sie nicht erfolgt ist, bleibt dieser Wille frei gegenüber den Motiven. Erst wenn die Entscheidung eingetreten, wenn der Wille aus Möglichkeit (dynamis) zu Wirklichkeit (enérgeia) geworden ist, hat es einen Sinn, zu fragen: Ist er denn dies aus sich selbst, „frei", geworden? Oder ist er es geworden durch ein Motiv, durch „Determination"?

Diese zunächst rein psychologisch interessante Frage beantwortet Aristo-

Digitized by Google

teles sicher deterministisch, ohne sie doch selber aufgeworfen zu haben. Kausalnotwendigkeit des Formhaften, also auch der órexis, ist ihm ja selbstverständlich. Es handelt sich mithin nur noch um die *ethischen Folgerungen* seiner deterministischen Anschauung.

Diese scheinen wie bei jedem Determinismus vorerst unheilvoll. Ist der Wille streng kausal durch Motive bestimmt, so sind die Willenshandlungen zwar dem Wollenden psychologisch zurechenbar. Aber ein Prinzip ethischer Zurechnung, wonach sie auch des Lobes oder Tadels wert und der Zuteilung solcher Wertprädikate fähig wären, ist damit nicht gegeben. Der Wollende hat an den guten Handlungen wie an den schlechten keinen kausalen Anteil, auch keine Verantwortung dafür. Und schließlich, was ist denn überhaupt „schlecht" oder gar „böse"? Wenn doch die Zergliederung der allein ethisch zurechenbaren, der vernünftigen Handlung i. w. S. zeigt, daß der Wille dabei jedenfalls auf ein tunliches *Gutes* geht?[3*]

Indes findet sich Aristoteles im Verfolg jener Zergliederung[4*] auf seine Art aus diesen Schwierigkeiten heraus. Er unterscheidet wahrhaftes und vermeintliches tunlich Gutes und nennt ersteres auch einfach „Gutes". Dann kann aber das vermeintliche Gute nur noch *Schlechtes* (kakón) sein. Damit setzt es Aristoteles tatsächlich gleich und bezieht darein das *Böse* ein, das ihm eine Art Schlechtes ist. Es muß ihm auch eine Art *Unvernünftiges* sein. Denn sobald er „Gutes" weiterhin einfach mit „Vernünftigem" gleichsetzt, bleibt für „schlecht" und „böse" nur „unvernünftig". Die vernünftige Handlung i. w. S. kann danach entweder eine gute, „vernünftige" (i. e. S.), oder aber eine schlechte, böse, „unvernünftige" sein. Die Spitzfindigkeit ist nicht einmal so groß: auch bei letzterer Handlung spielt die Vernunft mit, freilich nur als von der Sinnlichkeit übertäubter Seelenteil[5*].

So ist denn schließlich das Prinzip ethischer Zuordnung bei Aristoteles in seiner *metaphysischen Wertordnung der Seelenkräfte* verankert, die außerdem das *ethische Entwicklungsprinzip* darstellt. Danach[6] ist die unterste Stufe das Ernährungsvermögen (threptikón). Es folgt das Wahrnehmungs- und das darauf ruhende Begehrungsvermögen (aisthetikón und orektikón). Darüber erhebt sich das Ortsbewegungsvermögen. Endlich kommt das Denkvermögen i. w. S. (dianoetikón) mit seinen Sonderstufen, der Phantasie, dem Denkvermögen i. e. S. oder dem Verstand (logistikón) und der Vernunft i. e. S. (nus). Dabei ist „immer in der nächsthöheren Stufe die frühere der Möglichkeit nach vorhanden"[7], d. h. insbesondere: Die *Vernunft* i. e. S. des Menschen ist die *Form*, in der schließlich sein Wesen allein zur Erscheinung kommen kann; die Materie dagegen, deren sie zu ihrer Verwirklichung bedarf, umfaßt alle niedrigeren Seelenvermögen, außerdem aber die Vernunft i. e. S. selbst, soweit sie noch nicht Form (enérgeia), sondern nur erst Möglichkeit (dynamis) dazu ist. Sodann besteht ja der Zweck jedes Wesens in der Verwirklichung des ihm Eigentümlichen, der des Menschen also in der Verwirklichung der ihm eigentümlichen Vernunft i. e. S. Es ergibt sich somit als das *ethische* und weiterhin *dianoetische Soll* und zu-

Digitized by Google

gleich Entwicklungsprinzip der aristotelischen Ethik i. w. S.: Der Mensch soll zunächst in ethischer Handlung, dann in dianoetischer Betrachtung die ihm eigentümliche praktische, dann theoretische Vernunft aus sich entwickeln, d. h. verwirklichen und sich so über das bloße „Genußleben" auf die Stufe des „praktischen" oder „politischen" und zuletzt auf die des „theoretischen" Lebens erheben[8*]. Soweit er diese Aufgabe erfüllt oder nicht, ist er auch ethischer mit Lob und Tadel verbundener Zurechnung fähig. Das *Prinzip ethischer Zurechnung* bei Aristoteles ist so ebenfalls gefunden. —

Daraus versteht sich ohne weiteres der *Werdegang*, der nach Aristoteles den Menschen *zur höchsten Tugend* und zum höchsten Gut, *oder* aber *zur höchsten Schlechtigkeit* und zum größten Elend führt.

Gut d. h. mit Tugend(haftigkeit) i. e. S. ausgestattet ist von Natur kein Mensch. Aber auch schlecht d. h. mit Schlechtigkeit, Bosheit, Lasterhaftigkeit, kurz fertigkeitsmäßiger Schlechtheit, Laster bis hin zur „tierischen Roheit (theriótes)"[9] behaftet, zuletzt also *böse*, ist von Natur keiner. Beide, *Tugend(haftigkeit)* und *Laster(haftigkeit)* sind erst das Ergebnis einer *Entwicklung*, die sich einerseits durch die Selbstbeherrschung, anderseits durch die Schwachheit hindurchbewegt.

Die *Selbstbeherrschung* (enkráteia) liegt für Aristoteles[10] auf dem Wege von der sozusagen isoliert vernünftigen Handlung zur zusammenhangsgemäßen Vernunfthandlung. Bei jener kommt die Sinnlichkeit als aktuell gegenwirkende, die Vernunft unterdrücken wollende Kraft gar nicht in Frage[11*], bei der letzteren gehen Vernunftwille[12*] und sinnlicher Wille[13*] fertigkeitsmäßig harmonisch zusammen. Dazwischen aber gibt es eine Stufe, wo starke aktuell-sinnliche Antriebe sich gegen den Vernunftwillen geltend machen. Und hier bewährt sich die Selbstbeherrschung. Sie bewirkt, daß der *Vernunftwille*, wie es nach seiner metaphysischen Wertstelle sein soll, die *Oberhand* behält. Die Sinnlichkeit gehorcht dann schließlich bei der Handlung doch dem Befehle oder Bescheidsagen der (praktischen) Vernunft.

Bei der Selbstbeherrschung ist zufolge der ethischen Zurechnung wenn schon nicht höchstes, nur der Tugend(haftigkeit) gebührendes, Lob am Platze. Dagegen verdient ethischen Tadel, obgleich nicht höchsten, nur der Lasterhaftigkeit gebührenden, die *Schwachheit* (akrasía). Ihre entwicklungsmäßige Lage entspricht ganz jener der Selbstbeherrschung. Nur steht hier am Anfange nicht die isoliert vernünftige, sondern die isoliert sinnliche Handlung. Bei ihr macht sich die Vernunft gar nicht aktuell geltend, und der hier allein aktuell wirksame sinnliche Wille braucht dem sogar nicht zu widersprechen, was von der (potentiellen) Vernunft aus sein soll[14*]. Wohl aber müßte sich die Vernunft gegen ihr aktuell widersprechende schwache Sinnlichkeitsantriebe stets geltend machen. Das tut sie aber bei der akrasía nicht. Der *Vernunftwille unterliegt* dabei selbst gegenüber diesen schwachen Sinnlichkeitsantrieben, und dies soll nach der metaphysischen Wertstelle der beiden so aktuell werdenden Kräfte nicht sein.

Digitized by Google

Darüber hinaus gibt es als rein menschliches Extrem nur noch das *Laster*. Bei Schwachheit ist der Vernunftwille immerhin noch auf wahrhaft Gutes gerichtet; bei Laster tritt an die Stelle des Vernunftwillens dessen Verkehrung[15a]. Und zwar ist es *völlige, grundsätzliche, fertigkeitsmäßige Verkehrung des Vernunftwillens*, welche die Erkenntnis des wahrhaft Guten gar nicht erst aufkommen läßt. Das, was der Vernunft i. e. S. widerspricht, wird da von vornherein und unbedingt als Willensziel vorgestellt und gewollt, vorsätzlich also durch proáiresis i. w. S. *Böser Wille* oder *Unvernunftwille* ist hier am Werke, die Verkehrung des guten Willens oder Vernunftwillens. Endlich wird nicht nur das intellektuell Böse durch verkehrten Intellekt als Willensziel hingestellt. Auch die als Gefühle und Leidenschaften auftretenden sinnlichen Antriebe werden hier grundsätzlich als Willensmotive anerkannt, die in ihrem Unmaß der Vernunft widersprechen und sie meistern sollen. Gerade in ihrem Unmaß (Über- oder Untermaß), da ja die Vernunft das richtige Mittelmaß bestimmt. Und da zudem der Verstand des Lasterhaften nur allzuoft kalt überlegend die unvernünftige proáiresis unterstützt, so gilt: Die Verkehrtheit (Perversion) des Lasterhaften erstreckt sich auf alle seine Seelenkräfte. Alle treten bei ihm in den Dienst des Lasters, nur die Vernunft i. e. S. und den durch sie motivierten Vernunftwillen kann er fortan natürlich nicht mehr betätigen.

Ja es ist sogar wieder eine gewisse Zusammengestimmtheit des intellektuell motivierten Willens mit dem sinnlich motivierten Willen da. Nur ist sie eine vom Standpunkte der Vernunft aus verkehrte. Der Lasterhafte hat nicht weniger Charakter (éthos) als der Tugendhafte. Und er trägt für diesen ebenso Schuld und Verantwortung wie der Tugendhafte Verdienst an dem ihm zuzurechnenden Charakter hat. Das führt zu den *möglichen ethischen Entwicklungen* selbst.

Der lasterhafte Charakter ist dem Lasterhaften nicht angeboren. Er kommt freilich mit Anlage zum Bösen zur Welt. Wie könnte er sonst aktuell böse werden? Aber es fehlt ihm auch nicht an der Anlage zum wahrhaft Guten. Sonst müßte er notwendig böse werden und wäre nicht mehr „auch anders sein Könnendes", was der Mensch doch ist. Die *metaphysische Stärke- und Steigerungsordnung der Willensmotive* macht es ihm nicht einmal so schwer, einen geringsten Grad von Widerstand gegen vernunftwidrige sinnliche Antriebe zu erreichen. Selbst diesen Grad allmählich durch Gewöhnung bis zu wirklicher Selbstbeherrschung oder gar Tugend zu steigern, kann dem so Veranlagten nicht allzu schwer fallen. Beim ersten, in Schwachheit bestehenden Schritt zum Bösen sind ja nur geringe solche Antriebe zu überwinden. Wird aber der Mensch *diesen* Antrieben gegenüber nicht zum Schwächling (akratés), so kann er wenigstens zur Selbstbeherrschung gegenüber starken und stärksten Anwandlungen gelangen. Schon zum geringsten Widerstande befähigt den nicht direkt pathologisch Veranlagten seine in potentia vorhandene Vernunft, die ihn ethisch zurechnungsfähig macht. Er *soll* zufolge der metaphysischen Wertordnung seiner Seelenkräfte diesen Anwandlungen

Digitized by Google

Widerstand leisten. Es ist seine Schuld, wenn er gegenüber dem geringsten Vernunftanspruche versagt. Eine ungeheure Schuld. Einerseits beginnt sie ihm den Weg zu verbauen, auf dem er das wahrhaft Gute durch seine Willenshandlungen verwirklichen könnte. Anderseits macht sie den Anfang zur sich gewohnheitsmäßig steigernden Kraft seiner schlechten Neigungen, indem diese Kraft bei jeder Wiederholung auch nur so geringer Verfehlung wächst. Endlich läßt sie ihn an den schlechten Neigungen unbedingt und fertigkeitsmäßig Gefallen finden. Er verliert das Gute überhaupt aus dem Auge. Geistig verblendet, versinkt er in *Lasterhaftigkeit als Charakter*, er wird zum akólastos, der von der Vernunft gar nicht mehr gezügelt ist (kolázein „zügeln, mäßigen").

Der Böse ist also gleich dem Schwächling für seinen nicht angeborenen, sondern selbsterworbenen Charakter ethisch *verantwortlich*. Entschuldigung (syngnóme) gibt es für ihn nur insofern, als etwa die schlechten Anwandlungen in seinem Leben erstmals besonders stark waren. Dann wurde ihm der Weg zum wahrhaft Guten natürlich von vornherein erschwert. Das Soll dazu bleibt trotzdem. Für das Laster vollends, zu dem die Schwachheit wenigstens führen kann, gibt es gar keine Entschuldigung[16]. Leider auch keine Rettung daraus. Noch der Schwächling ist heilbar, der Böse aber unheilbar[17].

Dem Lasterhaften oder Bösen ist also sein Charakter wie seine daraus entspringenden Handlungen ethisch voll zuzurechnen. Ähnlich geht es mit dem Tugendhaften oder Guten, dem spudáios[18]. Lobenswert (epainetós) ist dieser von der Selbstbeherrschung (enkráteia) aus, die schon an sich lobenswert ist, weil sie ein Verdienst des auf dem Wege zur Tugend(haftigkeit) Befindlichen darstellt. Dem Guten ist sein Charakter ebensowenig angeboren wie dem Bösen. Er erwirbt ihn, indem er Selbstbeherrschung übt: indem er sich selbst d. h. seine potentielle (praktische) Vernunft vollkräftig gegen die ihr widersprechenden sinnlichen Antriebe ein- und durchsetzt. Dies ist verdienstlich in dreierlei Hinsicht. Erstens setzt sich hier des Menschen eigentliches Selbst oder Wesen durch und genügt so der metaphysisch-wertsetzenden Verwirklichungsordnung der Seelenkräfte. Zweitens ist die Leistung schon an sich bedeutend, weil es dabei gegen starke und stärkste Anwandlungen geht. Drittens endlich befindet sich der seiner selbst Mächtige, der enkratés, bereits an der Grenze der Tugend(haftigkeit) und kommt so dem *guten*, tugendhaften *Charakter* am nächsten. Unterscheidet sich doch die Tugend von der enkráteia nur noch dadurch, daß sie Fertigkeit (héxis) ist.

Bei weitem nicht jeder Mensch steigt auch nur zur Selbstbeherrschung empor[19]. Die „große Menge" erreicht selbst diese Verwirklichungsstufe des Seinsollenden nicht. Sie bleibt in der *Mitte zwischen* Selbstbeherrschung und Schwachheit, daher auch zwischen *Tugend und Laster* stehen, also keineswegs in der „richtigen Tugendmitte". Starken sinnlichen Antrieben oder Hemmnissen unterliegen solche Herdenmenschen, geringere oder geringste bewältigen sie. Daraus entspringende Handlungen sind nun natürlich ebenfalls ethisch zurechenbar. Sie sind schlecht und tadelnswert oder gut und

Digitized by Google

lobenswert, insbesondere sofern sie sich wiederholen und so durch Gewöhnung zu Laster oder Tugend hinführen. Aber Lob und Tadel in hohem oder gar höchstem Grade verdienen sie nicht. Diese kommen[20*] nur der Tugend und dem Laster zu. Ebensowenig gehören sie zu den entschuldbaren Handlungen.

Solange der Mensch sich so verhält, wird er seinem eigentlichen Selbst und Wesen nicht gerecht. Dieses ist Vernunft, und daraus leitet sich ein *Anspruch der* zuletzt göttlichen *Vernunft überhaupt* ab. Es soll jeder potentiell vollvernünftige Mensch seine Vernunft voll anspannen von allem Anfang an. Mit richtigem Mittelmaß, so daß er schon in seinen noch nicht Selbstbeherrschung erfordernden *Durchschnittshandlungen* das Richtige, Vernunftgemäße trifft. Er soll sich zunächst auf diesem Gebiete eine Art Fertigkeit erwerben. Diese kann ihn dann zu Selbstbeherrschung, tugendhaftem Charakter und Tugend führen. Ethische und dianoetische Tugend, zweite, sogar erste Eudämonie verschließt er sich so mindestens nicht von vornherein, mag er sie auch nimmer erreichen. —

Wird die sittliche Entwicklung durchgesetzt, so führt sie zu dem „Gute, nach dem alles Wissen und Wollen zielt, der Glückseligkeit"[21]. Und zwar ist der Mensch aktiv an der Verwirklichung des Guten in der Welt beteiligt. Sie ist ihm also psychologisch und ethisch voll zuzurechnen. Aber nicht nur der einzelne, auch der Staat soll diesem höchsten Zwecke zustreben. Damit ist das *ethische Prinzip der aristotelischen Erziehungs- und Staatslehre* gegeben. Oder vielmehr: diese Staatslehre hat zwei Seiten. Einerseits ist sie ethisch (i. w. S.) gerichtete Individual- und Sozial-, insbesondere Staatsbürger-Erziehungslehre. Anderseits ist sie eine Wertordnung der möglichen Staatswesen nach ihrer sittlichen Güte oder Schlechtheit und eine Zeichnung des sein sollenden Idealstaates.

„Das Leben der Einzelnen wie der Gesamtheit kann nur ein Ziel haben, und was vom besten Menschen gilt, das muß auch vom besten Staate gelten. Es ist also offenbar, daß beide die Tugenden haben müssen, die zur Muße erforderlich sind. Denn der Krieg kann nur da sein um des Friedens, die Unmuße nur um der Muße willen."[22] „Deshalb darf die Pflege der Tugend nicht eingerichtet sein wie der Staat der Lakedaimonier, die zwar die höchsten Güter nicht anders ansehen als die übrige Welt, aber der irrigen Meinung sind, daß sie durch eine einzige Tugend [die kriegerische Tapferkeit] erworben würden."[23]

„Also — kein Bürgertum, das ausschließlich ein stehendes Heerlager bildet, keine Verfassung, die nur auf Krieg und Beute abzweckt, kein Tugendbegriff, der in Vergewaltigung der Heimat und der Fremde aufgeht, kein Staat, der gesund ist im Krieg, krank wird im Frieden und schließlich nicht einmal mehr zum Kriege taugt, kein Sparta mit einem Wort soll der *Idealstaat* des Aristoteles sein. Aber das Athen seiner Tage dient ihm auch nicht zum Urbild, wenigstens nicht soweit es der Staat der absoluten Volksherrschaft, das Emporion des Großgewerbes und des Welthandels ist."[24]

Digitized by Google

Es konnte ihm überhaupt keiner der historischen Staaten als solches Urbild dienen. Dazu waren ihre *Verfassungen*, deren er mindestens 158 studiert und beschrieben hat[25*], allesamt zu unvollkommen. Zwar geht jede der nach Aristoteles möglichen sechs typischen Verfassungsformen an sich vom Begriff der Gerechtigkeit aus: Königtum wie Tyrannis, Aristokratie wie Oligarchie, Politie wie Demokratie. Es liegt auch jeder von ihnen der Glaube zugrunde, daß gerade in ihr dieser Begriff verwirklicht werde. Aber in der Demokratie[26*], übrigens schon einer Ausschreitung der Politie, faßt man die Gerechtigkeit als i. e. S. ausgleichende oder arithmetische Funktion. Man verkennt damit die tatsächliche Ungleichheit der Menschen und den ethischen Grundsatz, daß Gleiches für Ungleiche nicht gerecht sei. In der Aristokratie und im Königtum erkennt man zwar die Ungleichheit der Menschen an und macht die verteilende oder geometrische Gerechtigkeit zur Grundlage des Staatswesens. Aber man erhebt zugleich willkürlich *einen* Vorzug[27*] *einer* Klasse oder *eines* Menschen zum unterscheidenden Merkmal der Herrscherfähigkeit. Man nimmt fälschlich an, daß Vorzug in einer Hinsicht Vorzüge in jeder Beziehung begründe. Ferner gehören Oligarchie und Tyrannis als Ausartungen der Aristokratie und des Königtums schon ohnedies nicht zu den „richtigen" Verfassungsformen; ebensowenig wie die Demokratie als Ausartung der Politie. Diese selbst endlich besitzt zwar als harmonische Mischung der Oligarchie und Demokratie die Tugend der Mäßigung, sonst jedoch die Mängel ihrer an sich „unrichtigen" Bestandteile.

„Richtig" oder „unrichtig" sind die Verfassungsformen, je nachdem die Herrschenden, die im übrigen durch Reichtum und politische (nicht ethische) Freiheit hervorragen, Tugend besitzen oder nicht. Als solche Tugend gilt die Gerechtigkeit: den Herrschenden ist es dann um das Wohl der Gesamtheit zu tun, nicht um ihr eigenes Interesse; letzteres würde Mangel an Gerechtigkeit sein. Die beiden Formen der Monarchie, Königtum und Tyrannis, scheiden sich nun so: Ersteres ist auf Tugend, Reichtum und Freiheit gebaut, letztere nur auf Reichtum und überdies in Willkür ausgeartete Freiheit. Die Tyrannis ist also tugendlos. Die Herrschaft mehrerer aber immer noch weniger ruht als Aristokratie auf Tugend allein oder nebst dieser auf Reichtum und Freiheit. Als Oligarchie hat sie nur Reichtum, zuletzt wieder in Willkür ausgeartete Freiheit zum Grunde. Die Massenherrschaft endlich zeigt als Politie Tugend mit Reichtum und Freiheit verbunden. Die Mehrzahl der freien Armen herrscht hier im Einklang mit der Mehrzahl der Reichen zu beiderseitiger Befriedigung. Demokratie schließlich ist nur Herrschaft der freien Armen, die am Ende in „vielköpfige Tyrannis" ausartet.

Nun läßt ja Aristoteles als Empiriker bereitwillig die relative Angemessenheit jeder dieser Verfassungsformen gelten. Jede von ihnen kann je nach den historischen Verhältnissen und der Verschiedenheit der Bevölkerung irgendwann und irgendwo am Platze sein. Um so mehr, da es noch Unterschiede gibt wie unbeschränktes, gesetzlich beschränktes, lebenslänglich beschränktes, heroisches Königtum und dergl. Manche Bevölkerungen verdienen eben

Digitized by Google

z. B. nichts Besseres als Tyrannis oder Demokratie. Keine der historischen Verfassungsformen aber, meint Aristoteles als Ethiker, ist absolut angemessen, keine entspricht dem ethisch-politischen Ideal. Auch den Glauben an ein vergangenes „goldenes" Zeitalter teilt Aristoteles nicht. Die ethisch befriedigende Verfassung kann ihm also nur in der Zukunft liegen. Sie kann nur die des Idealstaates sein.

Wie aber soll es zu diesem Idealstaat kommen? Und wie soll seine Verfassung gegen Umsturz von oben und unten gesichert werden, dem die historischen Verfassungen immer wieder zum Opfer fallen? Beides erfordert nach Aristoteles fortwährende *Erziehung aller Bürger zu den ethisch-politischen Prinzipien des Idealstaates.*

Alle Bürger müssen dazu erzogen werden. Damit wird die gemeinsame staatliche Erziehung der männlichen Jugend vom 7. bis zum 21. Jahre begründet. Sie ist also keineswegs öde Gleichmacherei. Alle *Bürger* unterliegen dem, — wir befinden uns schon mitten in den ethisch-politischen Aufstellungen des Aristoteles für den Idealstaat. Denn es kommt ihm auch ethisch nur auf die *freie Bürgerschaft* an.[28]

Zur Selbsterhaltung braucht der Staat Ackerbauer, Gewerbetreibende, Krieger, Geldleute, Priester, endlich Politiker, die über das Gerechte und politisch Nützliche beraten, beschließen und richten. Aber nicht alle diese Glieder des Staates können Bürger des Idealstaates sein. Bürger müssen ein glückseliges Tugendleben führen. Das ist jedoch bei Handwerkern und Kaufleuten ausgeschlossen wegen ihrer unedlen Beschäftigung, bei den Ackerbauern wegen Mangels der dazu nötigen Muße. Diese zwei Klassen sind wohl teilweise freie Staatsglieder, können aber die wesentliche Staatsaufgabe nicht erfüllen und haben kein Bürgerrecht zu beanspruchen. Alle übrigen sollen zwar Krieger und Politiker sein können, aber nicht als platonischer Schirmer- und Helferstand, sondern in verschiedenen Lebenszeiten. In der Jugend sollen sie Krieger, im Alter Berater sein. Aus den Beratern werden zuletzt, im hohen Alter, die Priester entnommen. Der aristotelische Idealstaat enthält also eine Klasse der Herrschenden und der „banausisch" beschäftigten Beherrschten genau wie der platonische „Staat". Aber nur die ersteren gelten als Bürger.

In der Bürgerklasse wird vollkommene Gleichheit der Berechtigung erfordert. Denn es gibt hier keinen Vorzug der Einzelnen, der einen höheren Herrschaftsgrad begründete. Es ist daher gleichzeitige Herrschaft aller oder ein Herrschaftsumlauf nötig. Wirtschaftlich gehalten werden die Bürger durch auch sonst vorteilhafte gemeinsame Mahlzeiten, und zwar auf Staatskosten, da bei Privatbeiträgen nicht alle Bürger teilnehmen könnten. Auch Aufteilung des Landes in öffentliches und privates empfiehlt sich, weil so der öffentliche Aufwand für Religion und Syssitien, d. h. jene gemeinsamen Mahlzeiten am besten bestritten werden kann. Das Privatland muß aber den Bürgern als Einzelbesitz zukommen, wie überhaupt am Privateigentum festzuhalten ist. Dessen unvermeidliche Härten sind durch Wohltätigkeit

Digitized by Google

zu mildern. Die Äcker sollen womöglich von Sklaven, „beseelten Werkzeugen und Besitzstücken ihrer Herren“[29], bebaut werden, oder von stammfremden Barbaren. Denn dies sind die besten, politisch nicht neuerungssüchtigen Arbeiter. Außerdem entfällt dadurch die einheimische bürgerrechtslose Bauernklasse. Die Sklaven sind auch sonst nötig, da sie die Banausie von den Bürgern und anderen Freien abwälzen. Sie sind maßvoll zu behandeln und gelegentlich durch Freilassung zu belohnen.

Auch im aristotelischen Idealstaat handelt es sich also wesentlich um die *Glückseligkeit der Bürger*, die hier nur weniger zahlreich sind als im platonischen „Staat“; sie entsprechen etwa dessen Wächtern i. w. S. Die Frage, ob die relative Eudämonie der Banausen mit gefördert werden solle, scheint Aristoteles gar nicht aufgeworfen zu haben. Zu jener Glückseligkeit gehören äußere Umstände. Sie herbeizuführen und so Wohlstand, Achtung, Annehmlichkeit verbreitende Handlungen zu ermöglichen, ist Sache des Gesetzgebers. Die geschilderten Besitzverhältnisse gehören dazu, eine gewisse Zahl der Bürger, eine gewisse Beschaffenheit des Landes und dergl.[30] Die inneren Bedingungen, die in Tugendübung bestehen, muß sich jeder Bürger dagegen selbst schaffen. Die Frage, wie sie zu sichern sind, wäre somit von der Politik ausgeschlossen, wenn nicht die *Erziehung* ein Mittel wäre, das die guten Anlagen durch Vernunft und Gewöhnung zur Tugend leiten kann. Da dies Mittel aber existiert, wird es für den Idealstaat geradezu das *Hauptproblem der Politik*.

Erzogen werden muß zum Herrschen und zum Gehorchen. Der Bürger des Idealstaates hat ja beides zu leisten, das eine in seiner Jugend, das andere im Alter. Geborene Herrscher gibt es nicht. Gehorchen müssen hat nichts Unfreies an sich, sobald nur der Grund des Gehorsams vernünftig ist. Das ist er aber im Idealstaat. Weder Herrschen- noch Gehorchenlernen ist jedoch das Ziel der Erziehung. Ihr *Endzweck* ist *das beste Leben*. Einseitige kriegerische Erziehung ist darum verfehlt. Sie macht bloß tauglich, ein Mittel für den Frieden anzuwenden. Die Friedenstugenden zu pflegen, dazu macht sie sogar ungeeignet. Denn im Frieden ist zuletzt die Philosophie die angemessene Beschäftigung, die Ausübung der Weisheit. Sie macht insbesondere zum Herrschen am geeignetsten: „Der Weise, nimmt man an, müsse sich nicht befehlen lassen, sondern befehlen, und nicht er einem andern, sondern der minder Weise ihm folgen.“[31]

Um zur Tugend zu gelangen, ist ein *Stufengang der Erziehung* unerläßlich. Zuerst ist der Körper, dann die Seele auszubilden. Ehe wie Kindererzeugung bedürfen der staatlichen Regelung. Eheschließungen sind an ein Mindest- und Höchstalter zu binden, für Frauen zwischen 18 und 50, für Männer zwischen 37 und 70 Jahren. Innerhalb dieser Grenzen sind Abweichungen von der Höchstgrenze gleichweit zu machen. Der Staat hat die Schwangerschaft zu überwachen, selbst die Zeugung darf nur im Alter voller Verstandeskraft erfolgen. Übervölkerung verhüte man durch Abtreibung der Leibesfrucht. Das Kind selbst muß abgehärtet und durch Bewegung

Digitized by Google

geübt werden, Spiele und Erzählungen sollen dem künftigen Unterricht vorarbeiten. Die Gesellschaft des Kindes soll gut sein. Nichts Unanständiges komme ihm zu Ohren, anstößige Gemälde, Gedichte usw. halte man ihm fern. Die Haupterziehung fällt in die Zeit vom 7. Jahre bis zur Mannbarkeit, in einer zweiten Stufe bis zum 21. Jahre. Die bürgerliche Erziehung hat dabei alle niedrigen, banausischen Beschäftigungen zu vermeiden. Selbst die würdige Beschäftigung mit den Wissenschaften darf nur der eigenen Vervollkommnung, nicht dem Gewinn dienen. Gymnastik, Schreiben, Lesen sind unentbehrlich wegen des unmittelbaren Nutzens, aber auch um höherer Zwecke willen. Bei der Gymnastik ist Erziehung zu banausenhaftem Athletentum zu vermeiden. Man fördere nur durch leichte Körperübungen Gesundheit und Wachstum. Als wirksames Erziehungsmittel gilt die Musik. Sie ist zum Leben entbehrlich und schafft eine edle Art, die Muße zu verbringen. Sie bereitet damit Glückseligkeit, die in der wahren, mit bester Tätigkeit ausgefüllten Muße besteht. Aus demselben Grunde gehört Beschäftigung mit Literatur, Zeichnen, überhaupt den schönen Künsten in den Erziehungsplan.

Einzelvorschriften, wie weit Musik zu treiben sei, gibt Aristoteles im 5. bis 7. Kapitel des achten Buches seiner „Politik", aber — damit bricht dieses Werk unvollendet ab. Wir können aus dem ebendort[32] gegebenen Gesamtplan nur vermuten, wie die weitere Einzelausführung geworden wäre. Jedenfalls läuft dabei alles auf die endliche Ausbildung der dianoetischen Tugenden hinaus. Damit wird zugleich alles wünschenswerte *Gleichmaß individual- und sozialethischer Vollkommenheit* erreicht. Das Ideal des Menschen als solchen kommt hauptsächlich in den dianoetischen Tugenden zum Ausdruck, die auf die Eudämonie des Einzelnen abgestimmt sind. Aber es vereinigt sich, indem die Ausbildung in den ethischen Tugenden vorangeht, harmonisch mit dem Ideal des Bürgers und sozial Umgänglichen i. w. S. Die Tapferkeit und Mäßigkeit, sodann die eigentlich politischen friedlich-staatsbürgerlichen und die sozialen Tugenden i. e. S. bilden so ein einheitliches Ganzes mit dem System der dianoetischen Tugenden. —

Endlich[33] weisen die Worte „das letzte Ziel, das die *Natur* bei uns verfolgt, ist der Verstand (lógos) und die Vernunft (nus)"[34], deutlich auf die *kosmologisch-theologische Verankerung* hin, die Aristoteles seiner Erziehungs- und Staatslehre wie seiner Ethik i. w. S. gegeben hat, die ja nur „die Teile eines Werkes sind"[35*]. Er mag sich das Verhältnis Gottes zur Welt oder Natur i. w. S. einschließlich des Menschen gedacht haben wie er will. Er mag dem obersten Prinzip als reinem „Denken des Denkens" jede Wirksamkeit nach außen abgesprochen haben. Oder er mag, wie wir meinen[36*], der Gottheit einen dauernd wirksamen Einfluß auf die Welt beigemessen haben. Keinesfalls wird man um den Ausspruch des Aristoteles herumkommen: „Gott bewegt als Geliebtes (erómenon)"[37]. Denn dies kann doch nur Folgendes heißen. Die Welt oder Natur i. w. S. wird von Gott mittelst der Sehnsucht bewegt, die er in sie gelegt hat. Diese Sehnsucht ist Streben der

Digitized by Google

Welt nach Gott, ihrer letzten und höchsten Form. Und diese höchste Form, die Gottheit, ist die bewegende Ursache, insofern sie der absolute *Zweck* der Welt ist. Sie kann von der Welt, die ihr so zustrebt, niemals erreicht werden — die Welt würde sonst Gott —, aber sie wird unaufhörlich erstrebt von der Welt *als* Welt. Darin ist natürlich das *Streben des Menschen nach* dem für ihn höchsten Gute, *der ersten Eudämonie,* unmittelbar mitgesetzt. *Liebe* zu dem als Ideal vorgestellten Urgrunde wie Urzwecke alles Daseins enthüllt sich uns so als *das innerste treibende Moment* auch *des aristotelisch-ethischen Gedankens.* Es ist zugleich das, was er selbst dem Menschen als *letztes seinsollendes Motiv seines gesamten sittlichen Verhaltens* setzt.

Das innerste treibende Motiv *auch* des aristotelischen Gedankens ist es. Denn wir dürfen wohl annehmen, daß Aristoteles[38] mit seiner These, die Welt als mit Sehnsucht ausgestattete Materie im weitesten Sinne werde durch diese ihre Sehnsucht nach der höchsten Form bewegt, wesentlich *Platon* gefolgt sei. Indessen führt dies und überhaupt das ethisch-systematische und sonstige Verhältnis zwischen Aristoteles und Platon schon in weitere, „hellenistische" Zusammenhänge hinein.

Digitized by Google

ANMERKUNGEN
(Quellennachweise und Zusätze)

VORBEMERKUNG

I. Die Quellen zur Geschichte der Ethik umfassen 1. die *Werke* (*W.*) der Ethiker (i. w. S., auch Dichter, Staatsmänner usw.) selbst, soweit sie uns vollständig oder fragmentarisch erhalten sind, 2. die *Berichte* über sie, die Ethik sowie deren Grundlagen überhaupt, wie sie in den bisherigen Arbeiten zur Theorie und Geschichte der Ethik, aber auch in vielen Werken allgemein philosophisch-systematischen und -historischen, kultur- und „welt"geschichtlichen, insbesondere auch religiösen Inhalts vorliegen. Nur für die Quellen der ersten Art haben wir eine wenigstens die Hauptwerke treffende Vollständigkeit der Angaben anläßlich der Hauptstellen über die einzelnen Ethiker im Text erstrebt; die der zweiten Art sind als „*Literatur*" (*L.*) im alphabetischen Literaturnachweis und durch Verweisungen auf diesen, jedoch nur so weit angegeben, als sie uns bei der Arbeit zur Hand waren; Weiteres findet sich zur Zeit am reichlichsten und handlichsten bei Überweg-Prächter. Die von uns benutzten *Ausgaben* (*A.*) und *Übersetzungen* (*Ü.*) sind bei den *W.* mit angeführt.

Endlich beachte man: Um allzu umfangreiche Zusammenstellungen in den Anm. zu vermeiden, sind im alphabetischen Literaturnachweis die *W.* über „Theorie der Ethik, Theorie, Systematik und Geschichte der Philosophie, Kulturtheorie und -geschichte, Weltgeschichte, einschließlich der darauf bezüglichen Lexika, Zeitschriften und Serienwerke" mit I, die allgemeinen Werke über Vorgeschichte und Geschichte der griechischen Philosophie (insbesondere Ethik) sowie über die griechische Geschichte, Kultur- und Literaturgeschichte mit II hinter den Titelangaben ausgezeichnet; auf diese wird als auf „I- bezw. II-*Werke*" gelegentlich kollektiv von den Anm. aus verwiesen.

II. Die Zusätze geben mehr oder minder wichtige *sachliche Ergänzungen* und *Erläuterungen* sowie *kritische Auseinandersetzungen* und *Verweisungen auf andere Stellen des Textes;* auf sie sowie besonders wichtige (zusammenfassende) Literaturangaben wird im Text durch ein Sternchen (*) hinter der Anmerkungsziffer hingewiesen.

III. Die Anordnung der Quellennachweise und Zusätze ist so getroffen, daß jeweilig die erste, fettgedruckte Zahl die *Seite*, die zweite, kursivgedruckte, die *Nummer* der Anm. auf jener Seite bezeichnet; also z. B. **2** *4*: Seite 2, Anm. 4. Die *Kolumnentitel* „Anmerkungen zu Seite . . ." sollen das Auffinden der Nachweise und Zusätze erleichtern.

1 *1* Zur Geschichte der Ethik: *L.*: Die in den allgemein-philosophiegeschichtlichen und ethisch-theoretischen Darstellungen (Überweg-Pr., W. Wundt 587, usw.) enthaltenen ethisch-geschichtlichen Partien; fernerhin: Gundling, Garve, Stäudlin 497 (diese sind nur noch von historischem Interesse); Meiners, J. J. Fries, Stäudlin 498, Henning, Mackintosh, Feuerlein, Janet, K. Werner, Whewell, Blakey, Neander 355, Gaß 174, Th. Ziegler, Sidgwick 479, Köstlin, Luthardt 315, 316, Eucken, Jodl 258, Westermarck; außerdem für die Einleitung die I-Werke des alphabetischen Literaturnachweises u. bes. Ed. Meyer 332 I[1] 85 ff.

2 Der von W. Wundt 590 S. 23 f. gebrauchte Ausdruck wird besser, wie dies auch Wundt will, auf die Ethik der sogenannten Naturvölker oder Primitiven beschränkt.

3 Vgl. W. Wundt 590 S. 23 f.

2 *4* W. Wundt 590 S. 24.

5 Köstlin S. 108.

3 *6* Vgl. S. 169 Abs. 5.

7 L.: W. Wundt 590, Hönigswald S. 21 ff., Vorländer 544 I 10 ff., Oldenberg, Grube, Tetsujiro Inouye.

8 Vgl. bes. Oldenberg S. 52 f.

9 M. Wundt 583 I 210.

5 *10* Zur kulturellen Grundlage: *L.*: Die I- und II-Werke des alphabetischen Literaturnachweises u. H. Spencer, Spann 489, Wilamowitz-Möll. 572.

11 Vgl. üb. diesen bes. Spencer 492 VIII 668 ff.

11 *12* Die dorische Form v. kléroi, „Lose", weil die Zuteilung durch das Los erfolgte.

13 Nur ein Bruchteil war in lakonischen Städten als Kolonisten verteilt, um die unterworfene Bevölkerung besser in Botmäßigkeit zu halten; daß die spartiatischen Grundherren auf ihren Landlosen auch ihr Absteigequartier hatten, kommt hier natürlich nicht in Betracht.

14 Hatten sie z. B. die Hälfte des Bodenertrages abzuliefern, und saßen ihrer fünf mit

Digitized by Google

ihren Familien auf dem Klaros, so entfiel von dessen Gesamtertrag nur ein Zehntel auf den einzelnen helotischen Hausvater.

12 *15* S. 9 Abs. 1.

16 Die Befugnisse der allmonatlich innerhalb des Weichbildes von Sparta abzuhaltenden Apella erstreckten sich allmählich über sämtliche die ganze Gemeinde betreffenden Angelegenheiten wie Beamtenwahl, Thronstreitigkeiten, Krieg, Frieden, Bündnisse u. dgl.

13 *17* Fünf wohl nach Maßgabe der Zahl der topischen Phylen; man vergleiche auch die fünf lóchoi als Grundlage der spartiatischen Heeresordnung.

18 Das war nicht allzu schwer, da das Ephorenkollegium, ohne die Reichen auszuschließen, doch meist aus Leuten geringer Art bestand, die sich imponieren, oder aus Armen, die sich allenfalls erkaufen ließen. „Scheindemokratisierung" ist angesichts dessen wohl nicht zu viel gesagt.

15 *19* Vgl. zur juristischen Seite der folgenden Ausführungen bes. Somló S. 52ff.

16 *20* Auch in dieser Hinsicht bietet Sparta ein treffliches Beispiel, und seine Kolonienaussendung widerspricht dem nicht.

21 In Sparta ist dies infolge des von den Perioiken getriebenen Ausfuhr- und Einfuhrhandels nicht rein durchgeführt, wie denn der „geschlossene Handelsstaat" mindestens größeren Umfanges immer ein nicht verwirklichtes Ideal geblieben ist.

17 *22* So weiß man, daß einmal eine Aufforderung erlassen wurde, alle Heloten, die meinten, sich im Heeresdienste besonders hervorgetan zu haben, sollten sich melden, um zur Belohnung die Freiheit zu erhalten. Als sich dann etwa zweitausend gemeldet hatten, wurden sie zwar mit Kränzen geschmückt, zu den Tempeln umhergeführt und für frei erklärt, bald nachher aber alle auf heimliche Weise aus dem Wege geräumt, so daß keiner wußte, was aus ihnen geworden sei.

23 Aristoteles Pol. 1269a 38f.

24 Sie umfaßt die genauer als Altachaier zu bezeichnenden Vorfahren der Aioler (Thessaler, Boioter, Lesbier) und Arkader-Kyprier, sowie die Urioner, die Vorväter der Attiker u. Ioner.

25 Der weitere Begriff der Karer schließt außer ihnen selbst auch die ihnen stammverwandten Lyker, Lyder, Leleger usw. ein.

18 *26* Vgl. S. 10 Abs. 4.

27 Vgl. Hirzel 237 S. 374.

19 *28* Vgl. Ehrenberg S. 11.

29 Vgl. darüber bes. Spann 489 S. 284ff.

20 *30* Meister Eckehart V. d. Abgeschied. I 11 (Büttner).

31 Vgl. die Anm. 64 zu S. 158.

32 Von den unter dem Namen Homer (vgl. Anm. 41 zu S. 23) gehenden Dichtungen kommt nur die Ilias und Odyssee für uns in Betracht (vgl. Anm. 47 zu S. 34), u. zwar in der Teubnerschen, Londoner u. Oxforder *A.* (vgl. Christ I 90f.) sowie *Ü.* v. J. H. Voß; *L.:* Finsler, Drerup, Cauer, Wilamowitz-Möll. 564, 565, Bethe, Fischl; Kretschmer, Fimmen, 157, 158, Lichtenberg; Hirt, Feist, Schrader; Christ I 27ff., Nägelsbach; Scheffer; M. Wundt 583 I 5ff., M. Hoffmann I, Troost, Rud. Schultz, Bohse, Stickney.

21 *33* Homer Il. 11, 784.

34 Od. 14, 216ff.

22 *35* Buchholz 68 III² 165.

36 Ebenda S. 168.

37 Vgl. ebenda S. 170.

38 Statt des Mutes erbärmliche, mit eitler Prahlerei gepaarte Feigheit, statt Klugheit bodenloser Unverstand, statt kluger Worte widerwärtige Schmähreden, ungebührliches Gewäsch, gemeiner Witz und billige Satire bis hin zum ekelhaften Sarkasmus, Zungendrescherei, die samt allem übrigen wohl die Hiebe verdient, mit denen dieser Ritter von der allertraurigsten Gestalt durch Odysseus regaliert wird.

39 Vgl. Buchholz 68 III² 216f.

23 *40* Thesmós u. nómos kommen für Homer noch nicht in Betracht. Für Od. 23, 296 ist allerdings (namentlich v. Hirzel 237 S. 323 A. 1) die Bedeutung „Gesetz" oder „feste Ordnung" als schon dort mit thesmós gemeint behauptet worden, jedoch, wie wir mit Ehrenberg S. 105ff. annehmen müssen, unberechtigterweise. Auch mit Bezug auf nómos sind wir der Ansicht, daß, trotz dem Rettungsversuch Hirzels (237 S. 367 A. 1) bei Homer Od. 1, 3 nicht nómon, sondern nóon zu lesen sei (vgl. abermals Ehrenberg S. 114 A. 1). Da die beiden Homerstellen die einzigen sind, die für eine juristisch-ethische Bedeutung v. thesmós u. nómos in Betracht kommen könnten, fällt eine solche für Homer damit weg.

41 So sagen wir fortan kurz, sofern es nicht gerade auf Unterschiede zwischen Ilias u. Odyssee ankommt. Die „homerische Frage" ist für uns nur insoweit von Wichtigkeit, als wir zufolge den neuesten Forschungen (vgl. Bethe) geneigt sein müssen, die Zusammendichtung der Ilias aus teilweise ins 2. Jahrtausend zurückreichenden Kleinepen (um das dem 8. Jh. zuzuweisende Gedicht vom Zorn des Achilleus herum) kurz nach 600 u. den dichterischen Abschluß der allmählich ebenfalls aus Kleinepen zusammengewachsenen Odyssee noch etwas später anzusetzen.

42 Vgl. M. Hoffmann I 79ff., für kakós 82ff.

43 D. h. abgesehen von den Stellen, wo das Wort auf die „Trefflichkeit von Frauen in Form von Schönheit, Treue usw. geht, und

Digitized by Google

von solchen, wo überhaupt keine besondere Bedeutung des Wortes vorliegt, vgl. M. Hoffmann I 93ff.

44 Homer Od. 4, 725.

45 Ob die zuteilende Macht als Schicksalsgöttin Moira oder Aisa (vgl. Bohse S. 11ff.), oder als „Gott (theós)" oder als „die Götter (hoi theói)" bezw. „die Moiren" erscheint, kommt hier noch nicht in Frage.

46 Leib oder Körper (sóma) und psyché machen mit einander nach Homer nur den „äußeren Menschen" aus, insofern die Psyche als der Lebenshauch, das im lebenden Menschen als sein Doppelgänger wohnende zweite Ich, nach dem Tode die Gestalt des Lebenden beibehält und im Hades als Abbild (éidolon) des Gestorbenen weilt, aber weder im Leben noch nach dem Tode geistige oder seelische Kräfte im modernen Sinne besitzt, sich also am inneren Leben des Menschen nicht beteiligt.

24 *47* Daran wird selbstverständlich auch dadurch nichts geändert, daß bei Homer all dies seinen Sitz nicht nur in dem unkörperlichen, Thymos genannten Prinzip, sondern ebensowohl in einem körperlichen Organ, dem Zwerchfell (phrén, phrénes), hat, und es darum nahe liegt, anzunehmen, Homer habe neben jenes ein körperliches Prinzip der geistig-seelischen Funktionen, eben die Phren(es) oder auch die Brust oder das Herz, gesetzt (vgl. Nägelsbach 347 S. 358). Dann hätte selbst der dafür häufig in Anspruch genommene formelhafte Ausdruck „er erwog dies in seiner Phren und seinem Thymos" (z. B. Homer Il. 1, 193) nicht einfach den Sinn, der ganze Mensch, auch der „äußere", sei an der Erwägung beteiligt; wären selbst, wenn es von Achilleus heißt, er habe „einen eisernen Thymos in seinen Phrenes" (Il. 22, 357), nicht offenbar (vgl. Finsler I 148) die letzteren nur als Organ des Thymos wie des Menschen überhaupt gemeint; müßten wir uns endlich nicht durchaus damit begnügen, daß es Homer mit seiner psychologischen Ausdrucksweise ebenso wenig genau nimmt wie wir, sobald wir von bekümmertem, fröhlichem, edlem, arglistigem Herzen sprechen, „unser Herz bezwingen" oder behaupten, „dies sage uns unser Herz" (wohin auch gehört, daß Homer zwischen dem Menschen und seinem Thymos sich Zwiegespräche entwickeln läßt, vgl. Il. 17, 90ff.); — wäre nicht auch jenes körperliche Prinzip der geistig-seelischen Funktionen ein Teil der áisa?

48 Homer Od. 23, 11ff.

49 Götter und Dämonen (dáimones) sind bei Homer noch nicht verschieden; er gebraucht nur den Ausdruck dáimon d. h. wohl „[Lebenslos] Zuerteilender", wo er einen bestimmten Gott nicht nennen kann oder will, vgl. (im Gegensatz zu Finsler I 268ff.) R. Heinze 222a S. 84.

50 Vgl. Homer Il. 9, 636ff. 702f. 600f.; 16, 685ff.; Od. 23, 11ff.

51 Od. 18, 136f.

52 Vgl. Il. 15, 605ff.

53 Vgl. Il. 11, 544ff.

54 Vgl. Il. 19, 86ff.

55 Vgl. Il. 9, 255f., 496. 636ff.

56 Die nach der homerischen Psychologie mit Gedanken und Erwägungen gleichbedeutend sind.

57 Vgl. Il. 16, 685ff.; 24, 133ff.; Od. 14, 243ff.

25 *58* Übrigens bei ihm selten in diesem ethischen Sinne gebrauchten.

59 Aigisthos, der Mörder Agamemnons, und das ungetreue Sklavengeschwisterpaar Melanthios und Melantho in der Odyssee handeln allerdings, der erstere durchaus, die letztere zum Teil aus Bosheit; auch der Kyklop Polyphemos ist „auf Frevel bedacht", vgl. Homer Od. 1, 33ff.; 17, 212ff.; 18, 321ff.; 9, 189.

60 Denn diese besitzt bei Homer, wie überhaupt im Griechentum, ganz ebensowohl Motivationskraft wie die Leidenschaft, und sogar, wenn es darauf ankommt, eine höhere als diese.

61 Vgl. Homer Od. 21, 1ff. mit 19, 571ff.

62 Vgl. Anm. 43 zu S. 23.

63 Nägelsbach 347 S. 213.

64 Vgl. z. Flg. bes. Ehrenberg S. 1ff.

65 Abgesehen von der uralten Verwurzelung im Erdkultus, der sich in der Ableitung des Wortes von dem Stamme them- („häufen") ausspricht: thémis (ges) ist (vgl. Ehrenberg S. 42ff.) höchstwahrscheinlich das heilige „Gehäufte", der heilige, später omphalós genannte Erdhügel, die Verkörperung der Erdgöttin, von dem in Delphoi und sonst die Erdorakel gegeben wurden, sodann das in (dieser) Spruchform verkündete göttliche Gebot. „Die Zeusreligion usurpiert den Begriff; thémistes sind der Ausdruck des Willens des Zeus und werden als solche auf die Gebote von König und Richter übertragen. Dann aber wird thémis als göttlicher Wille zum Ausdruck der Norm, die den Adel beherrscht, dem Zeus oberster König und Ahnherr ist." (Vgl. Ehrenberg S. 49).

26 *66* Vgl. Homer Il. 19, 182f.

67 Il. 2, 197.

68 Il. 9, 98f.

69 So definiert Somló S. 75 die „Sitte", u. wir schließen uns ihm an.

27 *70* An der bekannten Stelle Il. 9, 63f.: „Gegen Phratrie und Sitte und eigenen Herd verstößt, wer des heimischen Kriegs sich erfreut, des entsetzlichen Scheusals."

71 Vgl. Ehrenberg S. 12.

Digitized by Google

72 Homer Il. 9, 145 u. 287; vgl. Ehrenberg S. 1f.
73 Man darf diese im Mythos zunächst kein Eigenleben führenden Agamemnonstöchter (ebenso wie die dritte, Laodike) als Symbole seiner Herrscherstellung auffassen: das „mächtige Herrschen", das „goldene Gebot" (über Laodike siehe weiter im Text).
74 Homer Il. 19, 193.
75 Vgl. Il. 19, 180.
76 Il. 16, 433ff. Daß hier wie überhaupt Zeus sich nur an die von ihm selbst bestimmte Moira gebunden erachte (so Weizsäcker bei Roscher II[2] 3089), scheint eine höchst gezwungene Erklärung.
77 Vgl. Homer Il. 8, 430f.
78 Vgl. Il. 8, 69ff.; 22, 209ff.
79 Vgl. Ehrenberg S. 70ff.
28 *80* Ebenda S. 57.
81 Vgl. Homer Il. 19, 181ff.
82 Od. 3, 244.
83 Vgl. S. 27 Abs. 1 u. Od. 14, 56; 9, 268; 24, 286.
84 Vgl. Od. 11, 451.
85 Od. 14, 129f.
86 Od. 3, 187.
87 Od. 16, 91.
88 Vgl. M. Hoffmann I 43.
29 *89* Homer Od. 4, 691ff.
90 Vgl. Il. 21, 74ff. gegen Od. 14, 257 bis 284.
91 Il. 22, 254ff.
92 Il. 19, 260.
93 Il. 16, 386ff.
94 Vgl. Ehrenberg S. 69f., der allerdings aus dem „wahrscheinlich" ein „zweifellos" macht.
95 Vgl. S. 28 bei Anm. 82.
96 „Unter diesen Begriff fallen [u. a. auch] die Verirrungen jener mythischen Gestalten, denen die alte Sage zuerst ihren Strafort in der Unterwelt anwies, die an einer Göttin sich vergreifende Lust des Tityos, die durch die Gemeinschaft des Zeus noch nicht befriedigte Unersättlichkeit des Tantalos, die immer auf Neues sinnende, die gesetzten Schranken des eigenen Könnens mißachtende Ruhelosigkeit des Sisyphos. Und was hier gewissermaßen an den Typen der Menschennatur zur Anschauung gebracht wird, das begegnet uns nicht minder in dem Tun solcher Personen, welche die Dichtung mit individuelleren Zügen ausgestattet hat; denn Hybris üben die Freier in der Odyssee, welche das Gut des Königs von Ithaka verprassen, seine Leute mißhandeln und sich mit besonderer Frechheit an Fremden und Bettlern vergreifen; Hybris ist das Gebahren des Aias, der, von Poseidon aus Seegefahr errettet, sich rühmt, wider den Willen der Götter den Wogen entronnen zu sein; Hybris liegt in dem Verhalten des Agamemnon, der das dem Achilleus zugesprochene Ehrengeschenk für sich verlangt" (L. Schmidt I 253f.); der Begriff ist überhaupt im einzelnen kaum zu erschöpfen.
30 *97* Vgl. M. Hoffmann I 88ff.
98 Der in der Ilias nur den Menschen zugeschrieben, erst in der Odyssee einmal (Od. 14, 284) auch auf die Götter (den entrüsteten Zeus) übertragen wird.
99 Vgl. Homer Od. 15, 272ff.; Il. 9, 632ff.
1 Vgl. S. 23 bei Anm. 43 u. 44.
2 Vgl. Il. 8, 535; 11, 90. 763; Od. 8, 237. 239; 21, 187; 24, 515; usw.
3 Od. 17, 322; 24, 193, 197.
4 Z. Flg. Finsler I 158ff.
5 Daß die Furcht bei Homer auch die Tapfersten bisweilen packt, ist bekannt genug (vgl. Il. 7, 113f.; 8, 92ff.; 22, 136f.); sie ist aber bei ihnen natürlich keineswegs eine Folge feiger Sinnesart, sondern nur einer hochgespannten Erregbarkeit, wie sie sich bei allen Affekten äußert, und daher wohl überwindbar.
6 Vgl. Homer Od. 19, 394ff.
7 Wo es solche innerhalb des Stammes (phylon) gab.
8 Pólis begegnet in dieser Bedeutung bei Homer noch nicht; die Stelle Il. 17, 144 wird mißdeutet, wenn man dort pólis nicht als „Burg" faßt.
9 Finsler I 191ff.
31 *10* Vgl. Homer Il. 11, 452ff.; 4, 384ff.; 454ff.; 6, 55ff.; 17, 126ff.
11 Il. 22, 395.
12 Adikos kommt bei Homer noch nicht vor.
13 Vgl. Homer Od. 15, 373.
14 Od. 19, 325ff.
32 *15* Od. 19, 109ff., 332.
16 Vgl. Il. 9, 341f., 142f.; Od. 5, 394; 15, 358; Il. 22, 424ff., 233; Od. 6, 154ff.; 7, 4ff.
17 Es sei nur auf die S. 31 Abs. 3 vor Anm. 14 zitierte Stelle und auf Helenas Selbstanklage und Nemesisgefühl hingewiesen, sowie auf Klytaimestras Hinterlist, Andromaches Innigkeit, Penelopes Treue, Freundlichkeit, Rechtlichkeit, Dankbarkeit, Nausikaas Herzenstakt, Eumaios' Liebe zu Telemachos, Melanthos und anderer Mägde und Sklaven Undank und Untreue, vgl. Il. 6, 344, 351; Od. 11, 436ff.; Il. 24, 742ff.; Od. 19, 123ff., 107ff., 329ff.; 4, 687ff.; 6, 310ff.; 16, 12ff.; 18, 321ff.; 22, 462ff.
18 Vgl. Il. 11, 665.
19 Vgl. Il. 17, 670; 9, 256; Od. 19, 329ff.
20 Vgl. Od. 2, 230ff.; 4, 687ff.; 16, 424ff.
21 Vgl. Finsler I 261, z. Flg. a. 253ff.; das Wort „götterfürchtig (theúdes)" tritt übrigens erst in der Odyssee auf.
22 Vgl. Homer Od. 19, 364ff.; Il. 6, 476ff.; 23, 144ff.; Od. 13, 356; z. Flg. Finsler I 182ff.
23 Damit hängt es auch wohl zusammen, daß

Digitized by Google

zumal die Odyssee an dem Leben der kleinen Leute nicht achtlos vorübergeht und es sogar liebevoll schildert; wobei freilich bemerkt werden muß, daß die besten darunter, der „göttliche Sauhirt" Eumaios, die Magd Eurykleia, doch wieder edelgeboren und nur in Knechtschaft geraten sind, vgl. Od. 15, 402ff.; 1, 429ff.; das Hauptinteresse der Dichtung gehört eben doch auch hier dem Adel, den vornehmen Herren und Frauen, die „gleich Göttern über die Erde schreiten", vgl. Il. 2, 477ff.; Od. 4, 121f.; 17, 36f.; 6, 16f.

24 Insbesondere Unterlassung von Opfern, Nichterfüllung von Gelübden, Vermessenheit, sich ihnen gleichstellen zu wollen.

25 Der allerdings gleich dem Mord (wenn dieser nicht heimtückisch geschieht) in der öffentlichen Meinung nicht als Verbrechen, sondern als durch Verblendung zu entschuldigendes Unglück angesehen wird, vgl. Finsler I 248ff. u. M. Hoffmann I 33.

26 Vgl. Homer Il. 19, 85ff., 270ff., Od. 4, 260ff.

27 Vgl. Od. 2, 85ff.

28 Besonders bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die berühmte Stelle: „Wehklagen erheben die Sterblichen wider die Götter! / Nur von uns, wie sie schrein, kommt alles Übel; und dennoch / schaffen die Toren sich selbst, dem Schicksal entgegen, ihr Elend." (Od. 1, 32ff.)

29 Vgl. Od. 1, 278; 3, 335; Il. 9, 392, und (aeikés:) Il. 9, 70; 14, 13; 15, 496; Od. 3, 265; 4, 533; 17, 216.

33 *30* Od. 2, 231; 14, 433.

31 Z. Flg. Finsler I 242ff.

32 Vgl. Homer Od. 8, 577ff.

33 In der Mehrzahl, als Moirai oder Klothes, werden sie von Homer nur zweimal (Il. 24, 49; Od. 7, 197) genannt.

34 Vgl. S. 29 Abs. 2f.

35 Die Szene der „Nekyia" in der Odyssee (11, 568ff.), wo die großen Frevler mit dem büßen, was sie im irdischen Leben gesündigt haben (Tityos mit der ewigen Qual der Leidenschaft, Tantalos mit dem ewigen Haschen nach Unerreichbarem usw.), ist ein später, aus orphischen Kreisen stammender Einschub, vgl. Finsler I 303.

36 Vgl. Homer Od. 9, 269ff.; 1, 263 u. bes. 2, 64ff.

37 Vgl. Od. 4, 178ff.; 23, 211 u. M. Hoffmann I 33ff.

34 *38* So sehnt sich Achilleus, obwohl er auch in der Unterwelt seine Stellung als mächtiger Herrscher nicht eingebüßt hat, doch nach einem solchen Leben zurück, vgl. Od. 11, 489ff. mit Il. 9, 401ff.

39 Ihr Stoff ist ja „wie sich immer deutlicher herausstellt, ein über die ganze Welt verbreitetes Weltmärchen", sie selbst ein „in episches Gewand gekleideter Roman" (Finsler I 37 u. 39).

40 Vgl. Homer Od. 8, 521; 17, 304; 19, 211; 17, 490; 1, 57ff; 19, 123ff.; 1, 13.

41 Il. 24, 49; vgl. 1, 586ff.; 5, 382ff.

42 Vgl. Od. 15, 399f.

43 Wer sich z. B. unsinnig betrinkt, muß schon ein Kentaur, ein Wilder sein, vgl. Od. 21, 295f.

44 Vgl. Od. 2, 203ff.; 4, 193ff., 235ff.; 10, 460ff.

45 Vgl. Il. 6, 200ff.; 1, 348ff.

46 Diels 109 S. XIV.

47 Von dem pseudohomerischen „epischen Kyklos" des 6. Jahrhunderts ist hier abzusehen, weil er mit seiner erotisch-romantischen, novellistisch-lyrischen Färbung ethisch kaum etwas Neues aufweist. Das nämliche gilt von den gleichfalls pseudohomerischen „Epigrammen" und „Scherzen" einschließlich des Spottgedichtes „Margites" und des parodistischen „Froschmäusekrieges".

35 *48* Vgl. Bethe 52.

49 Vgl. Anm. 41 zu S. 23.

50 Hesiodos: *W.*: „Theogonie" u. „Werke und Tage" in d. *A.* v. Rzach u. d. *Ü.* v. Peppmüller (vgl. Christ I 130); *L.*: nochmals Peppmüller, Waltz, M. Wundt 583 I 69ff., Fuß, Ed. Meyer 333, Christ I 109ff., Roßbach, Stickney.

51 Hesiodos Werke u. Tage 636ff.

52 W. u. T. 16.

53 W. u. T. 14.

54 W. u. T. 20ff.

55 W. u. T. 27ff.

56 W. u. T. 311.

57 W. u. T. 411.

58 W. u. T. 413.

36 *59* Vgl. Plutarchos Apophth. Lac. p. 223 (bei Peppmüller S. 149).

60 Wenngleich auch da, wo gesagt wird: „es ist Teil (dike) der Götter, Könige, Greise usw., irgend etwas zu tun [z. B. sich in bestimmter Weise den Menschen zu offenbaren, sich maßlos zu benehmen, der Ruhe nach dem Bade zu pflegen]" noch der Ursprung der „Sitte" aus dem „zuteilenden Recht" durchleuchtet.

61 Vgl. M. Hoffmann II 106, Ehrenberg S. 63, bes. A. 2.

62 Vgl. Ehrenberg S. 96ff.

63 Vgl. S. 27, Abs. 6.

64 Latte S. 40.

65 Wie vielleicht gleichzeitig i. d. Ilias, vgl. S. 29, Abs. 2.

66 So z. B. „urteilt (dikázei)" der Richter über die Entführung eines Sklaven, wenn die Tatsache der Entführung sich eindeutig feststellen läßt; wird sie aber vom Beschuldigten geleugnet, und ist kein Belastungszeuge da, so „entscheidet (krínei)" der Richter nach eigenem Ermessen, vgl. Ehrenberg S. 99f.

Digitized by Google

67 Hesiodos W. u. T. 221.
68 W. u. T. 224.
69 W. u. T. 9.
70 W. u. T. 275.
71 W. u. T. 213.
72 W. u. T. 217.
37 *73* Vgl. W. u. T. 197ff.
74 Namentlich zur Anwendung des letzteren Ausdruckes wäre bei den vielen einzelnen Lebensregeln, die Hesiodos gibt, übergenug Gelegenheit gewesen.
75 Daß sie ein solches seien, vermögen wir Waltz, der es (S. 214) behauptet, nicht zuzugeben.
76 Z. Flg. Waltz S. 89f.
77 Waltz S. 89.
78 Hesiodos W. u. T. 608.
79 Auf die einen großen Teil der „Werke u. Tage" füllenden praktischen Ratschläge dazu einzugehen, ist hier kein Anlaß.
80 Hesiodos W. u. T. 465f.
81 Waltz S. 89.
82 Vgl. S. 35, Abs. 2.
38 *83* Hesiodos W. u. T. 330; 717f.
84 W. u. T. 353f.
85 W. u. T. 709ff.
86 W. u. T. 711ff.
87 Nur für *einen* Sohn soll gesorgt werden, „um das väterliche Haus zu erhalten", höchstens, viel später, für einen zweiten; vgl. Hesiodos W. u. 7, 276; 278.
88 Vgl. W. u. T. 10; 709; 717ff.
89 Vgl. W. u. T. 760ff.
90 Vgl. W. u. T. 441ff., 602f.; 702f.
91 Der Schluß der „Werke und Tage" deutet auf ein besonderes Gedicht des Hesiodos über „Vogelschau", vgl. W. u. T. 828.
92 W. u. T. 303f.
39 *93* W. u. T. 252ff.
94 W. u. T. 276ff.
95 Von némein „zuteilen".
96 Somló S. 345.
97 Daß den Tieren gegenüber der nómos sich in der ursprünglichen Sphäre seiner Bedeutung („Zugeteiltes") hält, versteht sich von selbst; es ist kein „Gesetz" für die Tiere, einander zu verzehren (ebensowenig wie etwa 1 Mos. 3, 14: „Du [Schlange] sollst auf dem Bauche gehen und Erde essen dein Leben lang"), sondern sie können zufolge dem ihnen „Zugeteilten" gar nicht anders. Die für die Norm charakteristische Forderung fällt also hier weg. (Dies gegen Hirzel 237 S. 366, aber auch gegen Ehrenberg S. 115; niemand kann weniger der Meinung sein als Hesiodos, daß es nicht Brauch der Menschen sei, einander zu verzehren.)
98 Hesiodos W. u. T. 174f.
99 W. u. T. 180.
1 W. u. T. 181.
2 W. u. T. 179.
3 W. u. T. 197ff.
4 Vgl. W. u. T. 182ff.
40 *5* W. u. T. 106.
6 W. u. T. 109ff.; z. Flg. bes. Ed. Meyer 333 S. 166ff.
7 Hesiodos W. u. T. 112f.
8 W. u. T. 117f.
9 Nur als Bauer, der „freudig" und „eifrig" seine leichte Erntearbeit tut, vermag sich Hesiodos auch den Menschen des goldenen Weltalters vorzustellen.
10 Vgl. W. u. T. 121ff. u. Ed. Meyer 333 S. 175f.
11 Daß sie mit den S. 39 bei Anm. 93 erwähnten „dreimal zehntausend Wächtern" identisch seien, ist unwahrscheinlich; man wird sie vielmehr den als gütige Erdmächte gefaßten Titanen samt Kronos, in dessen Reich die Menschen des goldnen Geschlechtes lebend gedacht werden, gleichzusetzen haben (vgl. Ed. Meyer 333 S. 176); für uns ist diese mythologische Streitfrage von untergeordneter Bedeutung.
12 Hesiodos W. u. T. 116.
13 Vgl. W. u. T. 130ff.
14 W. u. T. 138.
15 W. u. T. 146.
16 W. u. T. 152ff.
17 W. u. T. 159.
18 W. u. T. 158.
41 *19* W. u. T. 167f.
20 Vgl. W. u. T. 202ff.
21 W. u. T. 213; 275.
22 W. u. T. 315.
23 W. u. T. 398.
24 Vgl. Waltz S. 51; wie umgekehrt der dikaios für Hesiodos in erster Linie der ist, welcher sich scheut, das Eigentum des andern widerrechtlich anzutasten.
25 Vgl. M. Hoffmann II 118ff.
26 Hesiodos W. u. T. 289ff.
27 Vgl. Ed. Meyer 333 S. 163.
28 Wie es abermals in den „Werken und Tagen" (240ff.) heißt: „Oft schon büßte die ganze Stadt eines einzigen Bosheit, der sich versündigt hat und frevelnde Taten ersonnen. Ihnen führet heran großes Leid vom Himmel Kronion [Zeus], Hunger zugleich und Pest, und die Völker vergehen im Lande. Auch gebären die Weiber nicht mehr, und es schwinden Geschlechter nach dem Beschlusse des Zeus, des Olympiers. Oder zum andern: Will er, so tilgt er ein Heer, ein gewaltiges, oder die Mauer, oder es nimmt ihnen Zeus der Kronide die Schiffe im Meere."
42 *29* Vgl. a. Anm. 9 zu S. 40.
30 Vgl. S. 37, bei Anm. 80.
31 Vgl. Anm. 47 zu S. 34.
32 Christ I 123.

Digitized by Google

33 Der ebenfalls hierher gehörige „homerische" Hymnos auf den pythischen Apollon fällt vollends außer Betracht.
34 Pindaros Pyth. 6, 21 ff., nach Christ I 127.
35 Es scheidet ohne weiteres alles aus, was unter dem Namen „genealogisches Epos" bezw. „jüngeres Heldenepos" geht (Christ I 130 ff.) und ethisch nicht über das ältere Epos hinausragt; von den philosophischen Lehrgedichten des Xenophanes, Parmenides usw. wird selbstverständlich erst in dem Abschnitt über die Anfänge der Ethik in der Philosophie (S. 121 ff.) zu reden sein.
36 Jüngere Epik: *W.* Lobeck, Orphica, Diels 106; *L.*: Christ I 130 ff., Wilamowitz-Möll. 503 S. 27 ff., Bergk 44 I 307 ff., Ed. Meyer 332 II 425 ff., 593 ff., 727 ff., Schömann-Lipsius II, Zeller 596 I; Samter, Asmus, Campbell, Nägelsbach 348, Pauly(-Wissowa), Roscher, Preller 408 I, Welcker 555, Farnell, Max. Meyer; E. Lehmann, Anrich, Wobbermin, Rohde, Diès, Leisegang, A. Dieterich 115, 114, Preller 409, Wilamowitz-Möll. 564, Maaß, Gerhard, Diels 108.
37 Vgl. H. Cremer S. 741.
38 Zu máinesthai „begeistert sein", nicht etwa bloß „rasen, wüten".

43 *39* Wie es mit Bezug auf die sittlichen Folgen allerdings (von Rohde 439 I 298 ff. u. im Anschluß daran v. Anrich S. 25 ff., vgl. dagegen Wobbermin S. 35 ff.) geschehen ist.
40 So im Sinne der Eleusinien bei Aristophanes Frösche 353, vgl. Wobbermin S. 37.
41 Kelsos bei Origenes „Gegen Kelsos" III 59 (nach Wobbermin S. 37, vgl. Lobeck I 15).
42 Z. Flg. bes. Preller 408 I 747 ff.

44 *43* Vgl. Stengel S. 171 ff.
44 Vgl. Wobbermin S. 40 ff.
45 Aristophanes Frösche 325.
46 Platon Phaid. 69 C; Gorg. 493 B; vgl. Aristophanes Frösche 146 ff.
47 Vgl. S. 43, bei Anm. 40.
48 Vgl. A. Dieterich 114 S. 72 ff., Wobbermin S. 44 ff.
49 Vgl. Platon Staat 363 C.
50 Vgl., a. z. Flg., Christ I 23.
51 Vgl. Wobbermin S. 33; Roscher I¹ 1031 f.

45 *52* Nicht als gütige Erdmächte sind also hier die Titanen gefaßt, wie gelegentlich (vgl. Anm. 11 zu S. 40) bei Hesiodos; sie sind hier vielmehr gleichbedeutend mit den Giganten.
53 Womit die mystische in die gewöhnliche und populäre Fabel einmündet, die nur eine Geburt des Dionysos aus Semele kennt.
54 Daß dies nicht die älteste Gestalt der orphischen Anthropogonie ist (vgl. A. Dieterich 114 S. 106), kommt hier nicht in Betracht. Jedenfalls ist es die für die weitere Entwicklung maßgebende.
55 Platon Phaid. 62 B.
56 Philolaos bei Clemens Alex. Strom. III 3, 17.
57 Man hat hier insbesondere an Indien zu denken, ohne daß aber eine Übertragung der dort selbständig entwickelten Seelenwanderungslehre ins Abendland anzunehmen wäre, wie ferner auch, was wir von der ägyptischen Wiederverkörperungslehre wissen, durchaus gegen eine solche (zuerst von Herodotos behauptete) Übertragung spricht, vgl. Th. Gomperz I 102.
58 Nämlich an die Verwandtschaft der Menschen und Tiere als durchaus gleichstehender Kinder der Erde.
59 Orphica Frg. 226 (Abel), vgl. Rohde 439 II 123 f.

46 *60* Orphica Frg. 226 Nr. 2 (Abel).
61 Worin sie hauptsächlich bestand, erfahren wir (vgl. Capelle 84 S. 687) z. B. aus Aristophanes, der in den „Fröschen" Aischylos sagen läßt: „Denn Orpheus hat uns die Weihen gelehrt und Blutvergießens Enthaltung". Ferner singen in einem uns aus Euripides' „Kretern" erhaltenen Chorlied die Kureten: „Mit lichten Gewändern angetan meide ich die Berührung mit den Neugeborenen wie mit der Leichenbestattung und scheue die Speise von beseeltem Geschöpf." Noch näheres geht aus Platons „Gesetzen" (VI 782 C) hervor, wo zugleich eine Anspielung auf die ebenfalls orphische Lehre von einem goldenen Zeitalter hesiodischer Art vorzuliegen scheint: „Nicht einmal von einem getöteten Rinde wagten sie [die Menschen der Vorzeit] zu kosten, und auch den Göttern wurden keine Tiere geopfert, wohl aber Kuchen und mit Honig beträufelte Früchte und andere reine Gaben der Art. Jedoch des Fleisches enthielten sie sich, in dem Glauben, daß es Frevel sei, davon zu essen oder die Altäre der Götter mit Blut zu besudeln. Vielmehr ein sogenanntes orphisches Leben führten die damaligen Menschen, die von allem Unbeseelten sich nährten, aber sich scheuten, etwas Beseeltes zu verletzen." So war den Orphikern überhaupt animalische Kost verboten, auch Eier, und von vegetabilischer Nahrung Bohnen: „Ebenso gräßlich, Bohnen zu essen wie Häupter der Eltern", lautet ein alter orphischer Vers (vgl. Lobeck I 251 f., Rohde 439 II 126 A. 1). Der Grund des Verbotes ist wahrscheinlich, daß Bohnen wie Eier Bestandteile der Totenopfer d. h. Speise der Unterirdischen sind, bei den Eiern vielleicht doch auch, daß sie keimendes Leben enthalten. Plutarchos wenigstens verstand es schon so. Sogar das Fasten scheint in der orphischen Askese schon eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Wir kommen auf das Ganze noch S. 136, bei Gelegenheit des Pythagoreismus, zurück.

Digitized by Google

62 Vgl. S. 43, bei Anm. 41.
63 Vgl. A. Dieterich 114 S. 111.
64 Pindaros Ol. 2, 68ff.
65 Dies (von ǒorga zu érdo „ich tue, opfere") und teletái („Vollendungen") ist der alte, sich schon im Demeterhymnos des 6. Jh. findende Name der Mysterien; mystéria kommt erst bei Herodotos II 51, also im 5. Jh., vor, vgl. Stengel S. 173.
66 Fahrenden Leuten, die sich für ihr angebliches Vermögen, durch Beschwörungen u. dgl. die Strafe aller Verschuldungen abzuwenden, ebenfalls auf Orpheus beriefen. Die eigentlich im Namen der phrygischen Göttermutter (méter) ebenso verfahrenden Metragyrten lassen sich von den Orpheotelesten kaum scheiden.
67 Vgl. Preller 408 I 694ff.
68 Rohde 439 II 40.
69 Vgl. Rohde 439 II 45f.

47 *70* Dionysos ist ja auch Bakchos, die Bakchen sind die Mainaden.
71 Die Thyiaden sind (vgl. Roscher I 1043f., II³ 2243) eine Nachtfeier im Fackelscheine, bei der priesterliche, sich als Bakchen oder Dionysosdienerinnen fühlende Frauen das von ihnen gepflegte Dionysoskind am Ende des Winters aus seinem Schlaf in der Schwingewiege wecken; der laute Ruf der Bakchen bedeutet hier nur noch den Weckruf für die schlafende Vegetation, die Fackel in den Händen die neue Mitteilung von Lebensglut, das Stürmen (thyein) im lauten Eifer der Ausübung dieses Vegetationskultes nur noch den Reflex und das Mittel des sich Einfühlens in die Rolle der mythischen, als Nymphen-Ammen des Gottes gedachten Mainaden.
72 Rohde 439 II 52.
73 S. 44, bei Anm. 49.
74 Vgl. Anm. 43 zu S. 34.
75 Platon Staat 363C.
76 Z. Flg. A. Dieterich 114 S. 74ff., Christ I 135f., 133ff.

48 *77* Herodotos II 53.
78 Selbst wenn man diese Theogonie, die „heilige Schrift" des Orphismus, nicht in das 6. Jh. hinaufdatieren dürfte, vgl. Zeller 596 I¹ 136ff.
79 Z. Flg. bes. Ed. Meyer 332 II 425ff., 593ff., 727ff.
80 Hesiodos Werke u. Tage 160.

49 *81* Mit wenigen Ausnahmen (Zopyros aus Herakleia, Nikias v. Elea usw., vgl. Christ I 136).

50 *82* Vgl. Rohde 439 II 96ff.
83 Schon nach Cicero De divin. 1, 18, 34.
84 Plutarchos Solon 12.

51 *85* Lyrik: *W.:* Bergk 45, Buchholz (-Peppmüller-Sitzler) 69, Hartung, Thudichum, Dornseiff, Pindaros-*A.* v. Schroeder; *L.:* Bergk 44 II 101ff., Christ I 143ff., Flach, Rohde 439 II 198ff., Joël 260, 261, Schulze, M. Hoffmann II, Stickney, Ehrenberg; Hauvette, Wilamowitz-Möll. 566, 567, Buchholz 70, Schroeder.
86 Die um etwa 400 v. Chr. entstandene Sammlung der „Theognideen" enthält außer den unzweifelhaft theognidischen Elegien, hauptsächlich dem Spruchgedicht an seinen jungen Liebling Kyrnos, auch Verse von Solon, Mimnermos, Tyrtaios, Phokylides u. a.; die Bestandteile sind schwer zu sondern, da doch alles im allgemeinen der Dichterpersönlichkeit des Theognis angepaßt ist.
87 Vgl. Theognis V. 1117f. (Bergk-Hiller).
88 V. 149f.
89 V. 153f.
90 V. 437f.
91 V. 537f.
92 V. 191f.
93 V. 855f.

52 *94* V. 43ff.; das „Recht (dikai)", das „dem Unrecht [genauer: den Ungerechten (adikoisi)]" zugesprochen wird, ist natürlich nur fälschlich sogenanntes „Recht".
95 Theognis V. 847ff.
96 V. 525f.
97 V. 173ff.
98 „Es auf sich nehmen", „wagen", aber auch „es über sich gewinnen".
99 Theognis V. 555f., vgl. auch 355, 591, 320, 398, 442, 445, 1029.
1 V. 657f.
2 V. 1155f.
3 V. 31ff., vgl. 577f., 565f.
4 Vgl. V. 649ff.
5 Vgl. V. 563f.
6 Vgl. V. 902.
7 Vgl. V. 197f., a. f. d. flg. Zit.
8 Vgl. 199f., a. f. d. flg. Zit.

53 *9* Vgl. u. a. V. 40, 1081f, 379f.
10 V. 279ff.
11 V. 635.
12 V. 1171f.
13 V. 29f.
14 V. 465f.
15 V. 363f.
16 V. 609f.
17 V. 349.
18 V. 346f.
19 Homer Il. 18, 176t.
20 Theognis V. 349f.
21 V. 337ff.
22 Die Belege bei M. Hoffmann II 134ff.
23 Theognis V. 301f.; vgl. üb. d. Gerechtigkeit a. noch V. 332.
24 Auch in der Form der Achtung vor dem Alter, der Pietät gegen die Eltern und Liebe zu den Kindern, der Rücksicht gegen Verarmte und Trauernde, nicht zuletzt der Fröm-

Digitized by Google

migkeit einschließlich der Gottesfurcht, vgl. Theognis V. 1179f.
25 Vgl. Theognis V. 1079f.
26 V. 547f.
54 *27* V. 1181.
28 Verführung durch Götter und Menschen, Armut und Reichtum, Jugend und Wein (abgesehen von der niederen Geburt).
29 Schönheit, Gesundheit, Reichtum, Jugend, Leidens- und Sorglosigkeit („selig und glücklich ist, wer, ohne Kämpfe durchgemacht zu haben, in den Hades hinabsteigt, ehe er vor seinen Feinden gebebt und aus Not gefehlt und der Freunde Sinn [als unzuverlässig] erprobt hat", Theognis V. 1013ff.), Gelage- und Liebesfreuden, Frieden und Freundschaft, glückliches Familienleben.
30 Das Gegenteil von dem in Anm. 29 Erwähnten.
31 Vgl. V. 971f.
32 V. 1177f.
33 V. 377f.
34 V. 381f.
35 Vgl. V. 731ff., 203ff.
36 V. 367ff.
37 V. 289ff.
38 V. 615f.
39 V. 425ff.
40 V. 1137; a. f. d. Flg. vgl. V. 1135ff.
41 V. 1143ff.
55 *42* Vgl. V. 1215f.
43 V. 377f., vgl. schon S. 54 bei Anm. 33.
44 Vgl. Tyrtaios Frg. 8 V. 1f., bezw. Frg. 9 V. 19.
45 Vgl. Fr. 10.
46 Mimnermos Frg. 8.
47 Frg. 12.
48 Frg. 2ff.
49 Frg. 1.
50 Vgl. Archilochos Frg. 61.
56 *51* Vgl. Semonides Frg. 7.
52 Homer bietet den Hund als Symbol der Unverschämtheit dar, Hesiodos vergleicht nichtsnutzige Weiber mit Drohnen, gute mit Arbeitsbienen.
53 Deren Semonides so viele aufzählt, daß „unsere Pessimisten Schopenhauer und Nachfolger nicht viel zuzufügen gefunden haben" (Diels 108 S. 9).
54 Semonides Frg. 1 V. 22ff.
55 Frg. 69 des Simonides v. Keos, dem man früher diese Elegie fälschlich zugeschrieben hat, vgl. Wilamowitz-Möll. 566 S. 273ff.
56 Z. Flg. bes. Ehrenberg S. 83ff., 121ff.
57 *57* Aisymnétes hängt mit áisa und némein „zuteilen" zusammen.
58 Auch die Aufzeichnung des athenischen Landrechtes durch Drakon (im 7. Jh.) ist wohl noch ein einseitiger Versuch des herrschenden Adels, durch diese erstmaligen thesmói d. h. geschriebenen Gesetze bessere Rechtszustände zu schaffen. Jedenfalls aber haben damit für Athen Blutrache und Selbsthilfe im wesentlichen ihr Ende gefunden; die sprichwörtliche Strenge dieser Gesetze wird schon nötig gewesen sein, um derlei Dingen zu steuern.
59 Solon Frg. 32 V. 15f.
60 Vgl. Frg. 32 V. 18ff.
61 Vgl. Frg. 2 V. 32f.
62 Vgl. Pöhlmann 404 S. 85f.
63 Vgl. Solon Frg. 32a V. 1ff.
64 Vgl. Frg. 32 V. 15.
65 Vgl. Ehrenberg S. 85.
66 Vor allem i. d. Städten der aiolisch-ionischen Welt, dann in Korinth, Athen u. Sizilien.
67 Vgl. Solon Frg. 7 V. 1ff.
68 Frg. 11.
69 Vgl. Frg. 27 V. 8, 16.
70 Vgl. Frg. 12 V. 5f.
71 Es gehört dazu auch die in der „Elegie an sich selbst" ausgesprochene Abweisung ungerecht erworbenen Reichtums und das Genügen an dem gottgegebenen Gut; „unrechten Erwerb würden die stets gerechten Götter doch früher oder später ahnden", vgl. Wilamowitz-Möll. 566 S. 257ff.
72 Solon Frg. 2 V. 14.
73 Dieses äußert sich u. a. auch darin, daß Solon seine thesmói durch einen Schwur der Bürger zunächst auf zehn Jahre festlegen ließ. Er hoffte, die Athener würden sich so an sie gewöhnen. In der Tat überdauern sie die weitergehenden Verfassungskämpfe, die mit der Tyrannis des Peisistratos enden, und diese Tyrannis selbst. Fast ein Jahrhundert in allen ihren wesentlichen Teilen geltend, fassen sie in der Polis festen Fuß und werden für das politische Bewußtsein zum Ausdruck von Tradition und Sitte; sie sind jetzt ihrerseits nómoi, durch die Sitte geheiligte Gesetze.
58 *74* S. 142ff.
75 Das Wort dikaiosyne kommt bei ihm zuerst vor.
76 Phokylides Frg. 15.
77 Sappho Frg. 79.
78 Frg. 69.
79 Christ I 200f.
80 In der „Palinodie" sucht er Helene von dem Vorwurf der ehelichen Untreue rein zu waschen, den er ihr früher als Urheberin des Trojanischen Krieges gemacht hatte: sie sei niemals nach Troja gekommen, Paris vielmehr durch ein „Scheinbild" getäuscht worden, um das nun der Krieg entbrannt sei, vgl. Stesichoros Frg. 11.
81 Vgl. Flach I 324f., Ed. Meyer 332 II 724ff.
59 *82* Vgl. Simonides Frg. 17ff.
83 Vgl. Bakchylides Frg. 23.
60 *84* Vgl. Wilamowitz-Möll. 567, bes. S. 249ff. u. 462.

Digitized by Google

85 Vgl. Pindaros Ol. 2, 86; 9, 100.
86 Z. Flg. bes. Buchholz 70 S. 3ff.
87 Wie ja übrigens schon Hesiodos (Werke u. Tage 109) lehrt, falls die Stelle nicht später Einschub ist.
88 Pindaros Nem. 6, 1ff.

61 *89* Ol. 9, 28.
90 Nem. 5, 46, vgl. Ol. 5, 15.
91 Isthm. 1, 41.
92 Vgl. S. 41, Abs. 4.
93 Vgl. Pyth. 10, 23, Nem. 1, 26f. u. den Schluß von Pyth. 3.
94 Vgl. Isthm. 4, 16f., Nem. 9, 28; Isthm. 7, 27.
95 Vgl. Dornseiff z. Pindaros Ol. 9, 16. Er kennt (vgl. Pyth. 2, 87) drei Verfassungen (nómoi): die Tyrannis, die Demokratie, „wo die zügellose Volksmenge herrscht", und die Aristokratie, „wo die Weisen den Staat lenken"; welche er vorzieht, ist nicht zweifelhaft.
96 Vgl. Dronke S. 112f.
97 Pindaros Ol. 1, 97.
98 D. h. mit der S. 61, bei Anm. 94, erwähnten Einschränkung.
99 Pindaros Isthm. 1, 47ff.
1 Vgl. Ol. 5, 15ff.
2 Frg. 205.
3 Wie er sich anderseits gegen jede Unwahrhaftigkeit, insbesondere gegen Doppelzüngigkeit, Verleumdung, Heuchelei, ausspricht.
4 Pindaros Ol. 2, 65.

62 *5* Vgl. S. 60, bei Anm. 88.
6 Pindaros Isthm. 5, 14ff.
7 Nem. 11, 13ff.
8 Pyth. 2, 34.
9 „Der Mensch ist das Maß aller Dinge", vgl. S. 166, Abs. 2.
10 Angelerntes Wissen und Können hat für Pindaros nur einen höchst untergeordneten oder vielmehr gar keinen Wert; „weise (sophós) ist" für ihn nur „der, der von Natur vieles weiß" (Pindaros Ol. 2, 86), im Gegensatz zu dem, der sich mit Mühe ohne irgend eigene Ideen eine Menge toten Wissens angeeignet hat.
11 Dankbarkeit; Hoffnungsfreudigkeit, Vergessen erlittener Leiden; Anpassungsfähigkeit.
12 Überhebung; Feigheit; Torheit; Mißgunst, Tadel-, Schmähsucht u. dgl.
13 Wie wir auch, mit Absicht, auf den berühmten Pindarischen Satz: „Nomos, aller Sterblichen und Unsterblichen König, erhebt das Gewalttätigste zu Recht mit überlegener Hand" (Pindaros Frg. 169) nicht eingehen; seine Deutung (vgl. Ehrenberg S. 119f.) ist allzu umstritten, als daß wir es wagen wollten, daraus irgendwelche Schlüsse auf Pindaros' Ethik zu ziehen.

63 *14* Pindaros Isthm. 4, 48.
15 Pyth. 2, 83ff.
16 Vgl. die Belege bei Buchholz 70 S. 74ff.
17 Vgl. Pindaros Ol. 2, 65; Nem. 10, 54.
18 Vgl. Pyth. 1, 15.
19 „Wenn die Herrscher des Olymps je einen Sterblichen ehrten, so war es Tantalos; aber er vermochte sein hohes Glück nicht zu ertragen und verfiel für seinen Übermut unmäßiger (hypéroplos) Strafe (áte), welche der Vater Zeus in Gestalt eines Felsblockes über ihn verhängte, den er stets vergeblich vom Haupte zu wälzen sich abmüht." (Pindaros Ol. 1, 56ff.)
20 Hierher gehört es auch, daß sie, so ihren „Neid (phthónos)" betätigend (vgl. Pindaros Isthm. 7, 39, Pyth. 10, 20), ihm nicht allzugroßes Glück vergönnen; nicht aus niederer Mißgunst (diesen Sinn hat das Wort bei Pindaros, auf die Götter angewandt, keinesfalls, vgl. Buchholz 70 S. 79f.), sondern durchaus nur, um ihm inmitten durch hybris erworbenen Glückes zum Bewußtsein zu bringen, daß er ihnen gegenüber doch nur ein Nichts sei.
21 Vgl. Anm. 19.
22 Pindaros Frg. 129; vgl. dazu Wilamowitz-Möll. 567 S. 497ff.
23 Frg. 132, das freilich nicht sicher Pindaros gehört.
24 Ol. 2, 68ff., a. f. d. flg. Zitat.
25 Vgl. Buchholz 70 S. 99 u. Wilamowitz-Möll. 567 S. 499.
26 Frg. 132 (vgl. aber Anm. 23).
27 Pyth. 3, 103.
28 Frg. 126.
29 Nochmals Pyth. 3, 103.
30 Vgl. Nem. 1, 25.
31 Frg. 129.

64 *32* Nem. 1, 31.
33 Zufolge dem Walten der Moiren, deren oberste, Tyche, zwar die „Retterin" ist, aber doch ebenso wie Zeus, auch des Lebens Wandel mit unvorhersehbarem Glück und Unglück spendet, vgl. Buchholz 70 S. 14ff.
34 Pindaros Isthm. 8, 13f.
35 Vgl. Wilamowitz-Möll. 567 S. 459, und z. Flg. Buchholz 70 S. 43ff.
36 Pindaros Nem. 1, 25.
37 Vgl. Christ I 242.
38 Z. Flg. Christ I 247ff.
39 Drama: *L.:* Geffcken, Volkelt 543, 542, Nauck, Wilamowitz-Möll. 568 S. 43ff.; 563 S. 69ff., Christ I 255ff., Kranz 284; J. L. Klein, Nietzsche 369, Wilamowitz-Möll. 569, Elster; M. Wundt 583 I 159ff.
40 Vgl. Volkelt 543 S. 94f.
41 Z. Flg. bes. Kranz 284, Geffcken.
42 Neckische und durchtriebene, schelmische und alberne, nach Wein und Weibern lüsterne, mutwillige und feige derbe Elementargeister der Wälder und Berge, die im Gefolge des Dionysos und Herakles auftreten; „ein Ge-

Digitized by Google

schlecht, dessen dämonische Begabung einen starken Zusatz von der *Bocks*natur bekommen hat" (Preller 408 I 726). Darauf deuten die Ziegenohren der Gestalt, und wenn in Aischylos' „Feueranzünder Prometheus" der Satyr des Satyrspieles als „Bock (trágos)" angeredet wird (Aischylos Prom. Pyrkaeus 202, nach Wilamowitz-Möll. 568 S. 81), so ist damit der Name der *Tragödie* als „*Bocksgesang*" wohl hinreichend erklärt.

43 Vgl. Preller 408 I 727f.

65 *44* Frösche, Vögel, komische Ritter lassen sich als nächste Verwandte der als Satyrn Vermummten längst vor Aristophanes nicht nur bei Magnes (vgl. S. 111, Abs. 3), sondern auch auf schwarzfigurigen Vasen aus der Zeit von etwa 520 bis 480 nachweisen, vgl. Christ I 403.

45 Abgesehen von dem „Kyklopen" des Euripides (übrigens dem einzigen uns erhaltenen Satyrdrama der griechischen Literatur), auf den wir noch (S. 110) zurückkommen müssen.

46 Vgl. Volkelt 543 S. 162ff., der gegen eine solche Einschränkung auf das lebhafteste protestiert.

47 Mit der engen, das Wesen der Tragödie nach Hegel, Buddhismus und Taoismus orientierenden Fassung des Gedankens bei J. L. Klein I 95 möchten wir uns vollends nicht identifizieren.

48 Aischylos: *W.* in d. *A.* v. Weil u. Paley (vgl. Christ I 309) u. d. *Ü.* v. Wilamowitz-Möll. 569; *L.:* Kranz 285, Welcker 556, Wilamowitz-Möll. 570, Bussler, Buchholz 70, Herwig, Dronke, Deckinger, Keck, Ortmann.

49 Welcker 556 S. 5.

50 Wir schließen uns dieser auf Welcker 556 zurückgehenden Anordnung auf Grund von Bussler an, auch gegen Wilamowitz-Möll. 570.

51 Z. Flg. bes. J. L. Klein I 186ff.

66 *52* Aischylos Gef. Pr. 10f.

53 Gef. Pr. 946.

54 J. L. Klein I 188.

55 Ebenda I 191.

56 „Gern, gern gefrevelt hab' ich, gern, ich leugn' es nicht" (Aischylos Gef. Pr. 266).

57 „Weil den Menschen ich Heil brachte, darum trag' ich qualvoll dieses Joch." (Aischylos Gef. Pr. 107f.) Was er ihnen außer „des Feuers gestohlener Quelle" (Gef. Pr. 109ff., a. f. d. flg. Zit.) gebracht hat, „die den Sterblichen als der Lehrmeister und das gewaltige Mittel jeglicher Kunst (téchne) erglänzte", erzählt er ausführlich im „Gef. Pr." (235ff., 452ff.): „Ich aber wagt' es, ich errang's den Sterblichen, daß nicht zerschmettert sie des Hades Nacht verschlang . . Ich nahm's den Menschen, ihr Geschick vorauszusehn, der blinden Hoffnung gab ich Raum in ihrer Brust . . Sie wohnten tief vergraben gleich den winzigen Ameisen in der Höhlen sonnenlosem Raum . . bis ich ihnen deutete der Sterne Aufgang und verhüllt'ren Niedergang; die Zahlen, aller Wissenschaften trefflichste, der Schrift Gebrauch erfand ich und die Erinnerung, die sagenkundige Amme aller Musenkunst . .", — auch alle geistige Kultur verdanken die Menschen nach dieser Darstellung dem Titanen.

58 Aischylos Gef. Pr. 512f.

67 *59* J. L. Klein I 191.

60 Die Kenntnis der Vorfabel, die z. B. für Sophokles' „König Oidipus" oder „Philoktetes" erfordert wird, ist hier nicht so wesentlich.

61 Aischylos Choeph. 312ff., vgl. Ag. 1564.

68 *62* Eum. 254ff., 299ff.

63 Vgl. Eum. 418, 411.

64 Durch „Tierblut und fließend Wasser, wie der Brauch es heischt" (Eum. 452).

65 Eum. 469ff.

66 Dessen göttliche Einsetzung übrigens, nebenbei bemerkt, von Aischylos vorzüglich gegenüber den Angriffen betont wird, denen dieser Gerichtshof gerade damals von seiten der demokratischen Partei in Athen ausgesetzt war.

67 „Erzeugerin des Kindes ist die Mutter nicht, wie man es glaubt, nur Nährerin des jungen Keims. Erzeugen kann allein der Vater: sie bewahrt gleichsam ein anvertrautes Pfand und gibt es heil dem Eigner wieder, wenn es nicht ein Gott zerstört." (Eum. 658ff.) Beweis: Athena, die von Zeus mutterlos gezeugt sei (Eum. 663ff.); Orestes selbst fühlt sich daher auch nicht den Erinnyen verfallen, die nur Blutsverwandtenmord zu rächen haben, vgl. Eum. 604ff.

69 *68* „Mordbube, die dich unter ihrem Herzen trug? Des Mutterblutes Lebensquell verleugnest du?" (Eum. 607f.)

69 Vgl. Eum. 734ff.

70 Die Ehrfurcht vor dem Dichter verbietet uns, auch nur eine Zeile davon zu unterdrücken.

70 *71* Eum. 490ff.

72 Eum. 778ff.

71 *73* Eum. 794ff.

74 Eum. 895.

75 Eum. 930.

76 Móirai.

77 Gegen den äußeren Feind: „Im Krieg", sagt Athena, „in Ares' stolzem Spiel, da steh' ich selber dafür ein, daß mein Athen durch seine Bürger sieghaft vor der Welt besteht." (Eum. 913ff.)

78 Eum. 938ff., 956ff., 976ff.

72 *79* Eum. 1032ff.

80 Vgl. Pers. 831.

81 Vgl. J. L. Klein I 229.

82 „Du aber", so spricht zu Atossa am Schlusse des Strafgerichtes, das er über seinen Sohn

Digitized by Google

Xerxes abhält, der aus der Unterwelt heraufbeschworene Geist des Dareios, „greise Mutter, welche Xerxes liebt, geh zum Palast, wähl' einen Schmuck, der seiner alten Macht geziemt, und eile deinem Sohn entgegen; denn im Schmerz des Unglücks riß er zu Fetzen lumpenhaft um Brust und Nacken seines Kleides Goldgeweb'. Du, Mutter, mußt ihn freundlich mir besänftgen, auf dich allein noch mag er hören sicherlich. Ich aber geh zum Grabesdunkel nun zurück; doch ihr, o Greise [des Chores], ob in Leid auch, dennoch gönnt, so lang es Tag ist, eurer Seele frohen Mut, weil doch den Toten stirbt die Lust an Gold und Gut." (Aischylos Pers. 832ff.) Die Schuld des Xerxes gilt also hier als durch seinen Fall gesühnt.

83 Dies ist der ethische Kern der Tat des Eteokles (vgl. J. L. Klein I 229), der gegen den Theben verfluchenden und bedrohenden Polyneikes zum Kampfe auszieht.

84 J. L. Klein I 231 f. u. Christ I 293, bes. A. 3.

85 J. L. Klein I 232.

86 Es versteht sich, daß wir dabei nur das ins Auge fassen, was für die ethische Entwicklung des griechischen Dramas, besonders im Vergleich mit Sophokles und Euripides, von Wichtigkeit ist; alles andere würde nur zu Wiederholungen von längst Bekanntem führen.

73 *87* Aischylos Eum. 535ff.

88 Vgl. Sieben 438.

89 Ag. 394.

90 Eum. 378.

91 Vgl. Pers. 744ff.

92 Pers. 748f.

93 Pers. 750.

94 Pers. 354.

95 „Wenn man es [das Unheil] selbst (autós) beschleunigt, hilft auch der Gott recht gern dazu" (Pers. 742), sagt Dareios mit einiger Ironie, indem er von der Erfüllung des über Xerxes schwebenden Verhängnisses spricht. (Vgl. z. Ganzen a. Dronke S. 32ff.)

96 Aischylos Schutzfl. 673.

97 Vgl. Choeph. 647; Ag. 525f.

98 All dies gilt natürlich erst von Zeus *nach* seiner im „Prometheus" dargestellten Wandlung vom Tyrannen zum allgerechten Gott.

99 Ein von Aischylos neugebildetes, f. seine Rechtsanschauung höchst charakteristisches Wort.

1 Aischylos Pers. 831.

2 Vgl. a. S. 72, bei Anm. 80, wo die nämliche Stelle der „Perser" zugrunde liegt.

74 *3* Aischylos Schutzfl. 404.

4 Gef. Pr. 936.

5 Eum. 1045, 918, 759, Sieben 116, Choeph. 245, 783f., Schutzfl. 27.

6 Schutzfl. 445, Ag. 704, Schutzfl. 360, 206, Ag. 362, Schutzfl. 385, Eum. 973, Pers. 827, Sieben 512f., 161f.

7 Schutzfl. 598f.

8 Ag. 525f.

9 Ag. 176.

10 Vgl. Ag. 1072ff.

11 Ag. 179f., vgl. 975ff. u. Choeph. 525ff.

12 Ag. 180f.

13 Ag. 182f., vgl. Keck S. 244f.

14 Mitleid rührt die Okeaniden beim Anblick des duldenden Prometheus, Herzensgüte und Wohlwollen setzen die Schutzflehenden (347f.) voraus, — „es würde zu weit führen, wenn wir hier allen psychologischen Feinheiten nachspüren wollten, welche Aischylos in seinen Dramen [als echter Dramatiker auch darin] niedergelegt hat" (Buchholz 70 S. 145). Dazu, daß er Blick, Miene, Sprache überall als den wahren oder auch falsch-heuchlerischen Ausdruck der mannigfaltigsten Seelenstimmungen erscheinen läßt, vgl. Ag. 271, Pers. 81, Schutzfl. 197; Ag. 790ff., 855ff., vgl. 1372ff.

15 Buchholz 70 S. 146.

75 *16* Aischylos Choeph. 305.

17 Ag. 177.

18 Vgl. Ag. 178.

19 Sieben 833.

20 Choeph. 466.

21 Sieben 851.

22 Choeph. 566.

23 Ag. 1477ff.

24 Sieben 599f., vgl. Pers. 753f.

25 Ag. 193ff.

26 Ag. 218.

27 Reck S. 16.

28 Man bemerke, wie der Dichter dies gelten läßt, während der Versuch der aus unreinen Motiven handelnden Klytaimestra, die Schuld von sich auf den Alastor abzuschieben, vom Chor (aus dem Aischylos spricht) scharf abgewiesen wird: „Dein ist die Tat. Kein Zeugnis spricht dich frei vom Morde. Nein, nein. Nur Mithelfer der Untat sind die Sünden der Väter." (Aischylos Ag. 1505ff.).

29 Aischylos Eum. 462ff.

76 *30* Ag. 1563f.

31 Eum. 973ff.

32 Wie Volkelt 543, bes. S. 454ff. u. an den in seinem „Alphabet. Verzeichnis der Beispiele" unter „Aischylos" und „Sophokles" angeführten Stellen.

33 Sophokles: *W.* in d. *A.* v. Nauck (vgl. Christ I 345) u. d. *Ü.* v. C. Bruch (herg. v. H. F. Müller), J. J. C. Donner u. Wilamowitz-Möll. 569; *L:* Ad. Müller, Corssen, Dronke, Lübker, Schlegel, Rößner.

34 Wenigstens soweit wir nach den vollständig erhaltenen Stücken urteilen können.

35 Volkelt 543 S. 180f.

77 *36* Wir halten uns dabei an die Be-

Digitized by Google

griffsbestimmung v. Volkelt 542 II 293 ff., vgl. 543 S. 48 ff., wonach **Tragik** vorliegt, sobald ein das Mittelmaß überragender, also irgendwie mit Größe ausgestatteter Mensch von außergewöhnlich großem, ihm äußeren oder inneren Untergang bringendem oder doch drohendem Leid betroffen wird.

37 Sophokles Ant. 471 f.

38 Ant. 93 f.

39 Man vgl. z. B. auch, was sie zu Ismene sagt: „Daß dein ich spotten mußte, tut mir selber weh" (Ant. 551).

40 Ant. 523.

41 Ant. 204 ff.

42 Ant. 207 ff.

43 Ant. 1015 ff.

44 Ant. 1039 ff.

45 Ant. 1029 f.

46 Ant. 853 ff.

47 Ant. 48.

78 *48* Vgl. Ad. Müller S. 292 ff.

49 Sophokles Ant. 451 ff.

50 Die man nicht alle für echt zu nehmen braucht, die aber doch wieder echt weiblichen Sinn offenbaren: „Seht mich wandeln den Todesweg, lebend hinab, ohne Brautgesang: dem Acheron muß ich mich vermählen .. Wie Tantalos' Tochter am Sipylos Felsenwuchs umschlang, und tränenvoll sie netzt den Felsenrücken, so bettet mich das Schicksal .. Weh, man höhnt mich! Sieh es, Dirkes Quell und Thebens Hain, wie ich unbeweint gehe zur Gruft .. Weh des Bundes der Eltern, des Bruders; jenem entsprang ich, dieser tötet mich .. Freundlos, unbeweint zieh ich die Todesstraße [hier beginnen die Wiederholungen]" (Ant. 806 ff., nach den zusammenfassenden Paraphrasen von Ad. Müller S. 103).

51 Die Worte „wenn die Götter wollen, daß ich leiden soll, so beug ich mich, bekennend, daß ich schuldig bin" (Sophokles Ant. 925 f.) scheinen doch nur als Folie der unmittelbar darauffolgenden gedacht („sind meine Feinde schuldig, nun, so treffe sie kein ärgres Los, als über mich ihr Haß verhängt"), um Antigones Gerechtigkeit ins hellste Licht zu setzen, — wenn sie echt sind.

52 Ant. 940 ff.

53 Sein Sohn Haimon und seine Gemahlin Euridike folgen Antigone verzweifelnd in den freiwilligen Tod.

54 Vgl. Ant. 1101.

55 Vgl. Ant. 1100 f.

56 Ant. 1112 ff.

57 Ant. 1347 ff.

58 Vgl. Ant. 1345 f.

59 Volkelt 543 S. 150.

60 Ebenda S. 311.

61 Ebenda S. 314.

62 Vgl. ebenda S. 456.

79 *63* Ad. Müller S. 92.

80 *64* Sophokles Kön. Oid. 1297 ff.

65 Vgl. S. 91, Abs. 1.

66 Ad. Müller S. 83; danach a. d. flg. Zitate.

67 Vgl. ebenda S. 84 ff. u. Schlegel.

68 Sophokles Kön. Oid. 60 f.

69 Sie tritt hervor, sobald das Wort des Unglücklichen dem orientierten Zuhörer plötzlich den Abgrund zeigt, auf den jener zuschreitet.

81 *70* Was aber, wohlgemerkt, nach Maßgabe des S. 88, bei Anm. 22, Gesagten zu verstehen ist.

71 Ad. Müller S. 84 f.

72 Sophokles Kön. Oid. 1080.

73 Vgl. Volkelt 543 S. 277 f.

74 Sophokles Kön. Oid. 1329 ff.

75 Ad. Müller S. 269 f.

82 *76* Sophokles Oid. a. Kol. 1586.

77 Oid. a. Kol. 1763.

78 Vgl. Volkelt 543 S. 96.

79 Sophokles Oid. a. Kol. 394.

83 *80* Geffcken S. 110.

81 Sophokles Phil. 1415.

82 Phil. 608.

83 „Den Sohn Laertes' kenn ich! seine Zunge lügt und trieft von allem Schlechten, nichts tut seine Hand, was nicht zu einem bösen Ziel und Ende führt" (Phil. 407 ff.), sagt von ihm Philoktetes.

84 Daß er der Nymphe Chryse Zorn erregt, indem er sich einem ihr geweihten eingehegten Platz nähert, wo die ihn dann beißende Wasserschlange haust, kann, da es unwissentlich geschieht, nicht als Schuld gelten.

85 Ad. Müller S. 390, a. f. d. flg. Zit.

86 Sophokles Phil. 1447.

84 *87* Aias 1374.

88 Aias 121 ff.

89 Aias 127 ff.

90 Die Tragödie führt den Namen nach dem Chor der Mädchen aus Trachis, wohin sich der todkranke Herakles schaffen ließ.

91 Sophokles Trach. 1136.

92 Trach. 582 ff.

85 *93* Sie stimmt im wesentlichen mit der Handlung der „Choephoren" des Aischylos überein (vgl. S. 67, Abs. 3); nur fällt am Schlusse die Flucht des Orestes vor den Erinnyen fort: „O Atridengeschlecht, nach unsäglicher Not entrannst du dem Leid auf der Freiheit Bahn; nun bist du am Ziel und geborgen" (El. 1508 ff.), mit diesen Worten des Chores endet das Stück, nachdem Orestes auch den Aigisthos gefällt.

94 Ad. Müller S. 170.

95 Ebenda S. 336.

96 Sophokles El. 1415.

97 El. 807 ff.

98 El. 185 ff.

86 *99* El. 257 ff.

Digitized by Google

1 El. 1262ff.
2 El. 1382f.
87 *3* Z. Flg. bes. Dronke S. 57ff.
4 Vgl. S. 73ff.
5 Sophokles Ant. 1261f.
6 Atreus hatte, Versöhnung mit seinem Bruder Thyestes heuchelnd, diesem seine zerstückelten Kinder zum Mahle vorgesetzt; die Urschuld des Pelops, der einst den Myrtilos vom goldnen Wagensitz ins Meer gestürzt, bleibt bei Aischylos außer Betracht.
7 Dronke S. 59.
8 Sophokles El. 504ff.
9 Vgl. Anm. 6.
10 Ant. 594ff.
11 Oid. a. Kol. 969f.
12 Aischylos Sieben 748f.
88 *13* Wie er z. B. auch das griechische Unheil dem Perserkönig Dareios nicht auf eine bestimmte Zeit hin vom Orakel voraussagen läßt, sondern seinen Eintritt daran knüpft, daß ein Nachfolger des Dareios durch eigene Frevel den Götterzorn beschleunige.
14 So, wenn Herakles erzählt, er sei zu des Zeus spruchreichem Baum in Dodona gekommen, „der mir in der nun lebend gegenwärt'gen Zeit von meinen auferlegten Müh'n erlösenden Ausgang verheißen" (Sophokles Trach. 1169f.).
15 El. 175.
16 Dronke S. 84.
17 Die Nichtigkeit alles Menschlichen betont Sophokles auf das schärfste überall, wo nur irgend Gelegenheit dazu ist; anstatt vieler Stellen mögen hier nur drei stehen: (Chor im „König Oidipus:) „Geschlechter der Sterblichen! weh! wie muß ich gleich dem Nichts auch die Lebenden zählen! Denn welcher, o welcher Mann trägt ein höheres Glück davon als daß glücklich er scheint, um dann laut gepriesen zu stürzen?", — (Odysseus im „Aias":) „denn dies erseh' ich, alle wir die Lebenden sind mehr als hohle Schatten nicht und Traumgestalt", — (aus dem Satyrdrama „Kedalion":) „was auch [Menschliches] geschehen mag, nur ein Eselsschatten ist's". Sophokles Kön. Oid. 1186ff., bezw. Aias 125f., bezw. Frg. 308.
18 „Fehlen ist ja allgemeinsam gleiches Los der Sterblichen." (Ant. 1023f.)
19 Phil. 1316f., vgl. 1326.
20 Unter diesem ist ein allgemein Naturnotwendiges wie der Tod, oder ein zufolge der Gerechtigkeit Notwendiges wie die Strafe zu verstehen, vgl. Dronke S. 67.
21 M. Wundt 583 I 232.
22 Vgl. Dronke S. 84f.; daher (S. 85) a. d. flg. Zit.
89 *23* Sophokles Oid. a. Kol. 997f.
24 Vgl. Kön. Oid. 356, 369; Aias 1125; Phil. 1221.
25 So spricht der scheidende Oidipus zu seinen Töchtern: „Nicht länger wird die schwere Bürde meiner Pfleg' auf euch gelegt. Hart war sie, ach, ich weiß es; doch dies eine Wort vergütet, Kinder, all die Mühseligkeit: die Liebe kann von keinem auch in reicher'm Maß als diesem Vater werden." (Oid. a. Kol. 1613ff.).
26 Oid. a. Kol. 1697ff.
27 Oid. a. Kol. 498f.
28 „Ein Gott vernimmt ja auch fern weilend das Gebet", heißt es in den „Eumeniden" (V. 297).
29 Sophokles El. 657f.
90 *30* Oid. a. Kol. 96ff.
31 Oid. a. Kol. 1520f.
32 Oid. a. Kol. 1542ff.
33 Mit geringen stilistischen Abänderungen nach Dronke S. 87.
34 Ebenda S. 88.
35 „Welch glückselig Los wird denen aus den Menschen, die erst diese Weih' schaun, eh zum Hades sie hingehen; denn ihnen nur ist Leben dort, den andern aber fehlt kein Leid", sagt Sophokles (Frg. 719) mit offenbarer Beziehung auf Mysterienkulte seiner Zeit.
36 Dronke S. 88; daher a. d. flg. Zit.
37 Sophokles Oid. a. Kol. 1565f.
38 El. 1094ff.
39 Frg. 88.
40 Schon S. 89, bei Anm. 27, erwähnt.
41 Ant. 1023ff.
42 Oid. a. Kol. 1265ff.
91 *43* Dronke S. 93; daher a. d. flg. zwei Zitate.
44 Sophokles Kön. Oid. 1371ff.
45 Vgl. S. 74, bei Anm. 11 u. 12.
46 Dronke S. 94.
47 Ebenda S. 96.
48 Sophokles Ant. 182f.
49 Dronke S. 96; daher (S. 96f.) a. d. flg. Zit.
92 *50* Sophokles Kön. Oid. 314f.
51 Vgl. Kön. Oid. 1430, Oid. a. Kol. 738, 754, 1189, Ant. 641, El. 770; Aias 1174, Oid. a. Kol. 8, 331, Ant. 37, El. 257, 1081, Trach. 721, Frg. 100; Aias 265ff., 330.
52 Vgl. Dronke S. 99.
53 Sophokles Frg. 226, 4.
54 Euripides Frg. 292, 7.
55 Euripides: *W.* ind. *A.* v. Nauck (vgl. Christ I 388) u. *Ü.* v. Wilamowitz-Möll. 569; *L.*: Steiger, Nestle, Masqueray; Warmbold, Höhne.
56 Das Wort ist im Griech. selten, vielleicht v. Euripides selber erst geprägt, vgl. Steiger S. 116f.
57 Euripides Bakch. 200.
58 Vgl. Flg. Steiger, bes. S. 116ff.
59 Euripides (nochmals) Bakch. 200.
60 Bakch. 333ff.
61 Bakch. 200ff.
93 *62* Bakch. 188ff.

Digitized by Google

63 Bakch. 423, 1004, 910.
64 Ibsen, Werke I S. 167.
65 Steiger S. 118f.
66 Vgl. Anm. 80 zu S. 58.
67 Steiger S. 121.
94 *68* Euripides Frg. 689.
69 Tro. 1158.
70 Vgl. Steiger S. 59; daher a. d. flg. Zit.
95 *71* Euripides Iph. i. A. 1400f.
72 Herzbewegend fleht sie zunächst den Vater um ihr Leben an und ruft ihm zu: „Nichts Süßeres gibt es, als der Sonne Licht zu schau'n! Niemand verlanget nach da unten. Der raset, der den Tod herbeiwünscht. Besser in Schande leben, als bewundert sterben." (Iph. i. A. 1250ff.)
73 Vgl. Iph. i. A. 1378ff.
74 Vgl. Steiger S. 71f.
75 Euripides Iph. i. A. 1403f.
76 Iph. i. A. 390f. u. 485ff.
96 *77* Iph. i. A. 1375f.
78 Vgl. über sie S. 104f.
79 Aristophanes Thesm. 850.
80 Vgl. Anm. 80 zu S. 58. Helene ist keineswegs mit Paris nach Troja entflohen, Hera hat vielmehr aus Äther ein Trugbild geschaffen, ihr täuschend ähnlich, diese Pseudohelene hat Paris geraubt, und um dies Trugbild ist der Krieg entbrannt. Die wahre Helene aber wurde durch die Lüfte zum König Proteus nach Ägypten gebracht, der sie in treue Hut nahm. Nun ist Proteus tot, sein Sohn Theoklymenos aber will sie zur Ehe zwingen. Doch will sie eher sterben, als ihrem Menelaos die Treue brechen, der sie endlich auf der Heimkehr befreit.
81 Euripides Hel. 1676ff.
82 R. Wörner bei Steiger S. 39.
83 S. 110.
84 Dessen Echtheit uns kaum einem Zweifel zu unterliegen scheint, vgl. Steiger S. 92ff.
85 Des zehnten Gesanges der Ilias, in dem Diomedes den von Odysseus ausgeforschten um sein Leben flehenden Dolon niederhaut und sodann mit jenem zusammen auf Grund von Dolons Angaben den Thrakerkönig Rhesos und die Seinen im Schlafe überfällt und mordet.
86 Euripides Rhes. 938ff.
97 *87* Vgl. z. Flg. bes. Steiger S. 17ff.
88 Euripides El. 979ff.
89 „Tritt unter dieses arme Dach, doch sieh dich vor, die rauchige Hütte schwärzt dir sonst dein Kleid mit Ruß!" (El. 1139f.)
98 *90* Steiger S. 25; daher a. d. flg. Zit.
91 Euripides Iph. a. T. 91.
92 „Es ist", so spricht Athene als deus ex machina am Schluß des Stückes zu Orestes, „im attischen Lande dort am äußersten Bezirk, dem Kamm Karystia nah', ein heil'ger Platz; er wird Halai von meinem Volk genannt; daselbst bau' einen Tempel, stell' das Bildnis drinnen auf, benannt nach Taurien und nach deinen Nöten, die du streifend littest hin und her in Griechenland von der Erinnyen Stachel; also wird nun Artemis als Tauropolos künftighin gepriesen sein. Und stifte diesen Festgebrauch: so oft das Volk die Sühne deines Mords begeht, soll man ein Schwert ob eines Mannes Nacken halten und ihn blutig ritzen, daß der Göttin Recht geschieht." (Iph. a. T. 1450ff.).
93 Iph. a. T. 36.
94 Iph. a. T. 53.
95 J. L. Klein I 482; daher a. d. flg. Zit.
96 Auch die Form, in der sie dies tut („ich könnt' es nicht, doch lob' ich deinen Mut" Euripides Iph. a. T. 1023), spricht nur für die Klugheit, mit der sie den an Gewalt Denkenden zu beschwichtigen weiß, ganz abgesehen davon, daß sie von vornherein über den Plan, daß der gemordet werden soll, bei dem sie sich immerhin zu Gaste fühlt, entsetzt ist.
99 *97* Sie wendet sich nun an die einzelnen den Chor bildenden Frauen.
98 Iph. a. T. 1056ff.
99 D. h. ehe sie sich über Mittel und Wege zur gemeinsamen Rettung klar ist.
1 Iph. a. T. 989ff.
2 Iph. a. T. 1007ff.
3 Iph. a. T. 674.
100 *4* Iph. a. T. 689ff.
5 Steiger S. 31.
6 Euripides Or. 288ff.
101 *7* Or. 496ff.
8 Or. 481.
9 Vgl S. 68, bei Anm. 67, und jene Anm. 67 selbst.
10 Or. 625.
11 Or. 1131; aus der darauf folgenden Partie a. d. flg. Zitate.
12 Or. 1191ff.
13 Or. 1204.
102 *14* Or. 1643ff.
15 So drückt sich der Chor am Schluß der sophokleischen „Elektra" aus: „Atridenstamm, nach unsäglichem Leid zur Freiheit rangst du dich endlich empor, durch solches Mühen am Ziele!" (Sophokles El. 1508ff.)
16 Euripides Or. 523ff.
17 So genannt nach dem Chor phönikischer Frauen, der bei Euripides an Stelle der aischyleischen Thebanerinnen tritt, um die Chorlieder über den Phöniker Kadmos und die Sphinx mehr persönlich zu motivieren.
18 Phön. 84ff.
19 Phön. 67.
20 Vgl. Phön. 66.
21 Steiger S. 45.
103 *22* Ebenda S. 51.

Digitized by Google

23 Euripides (Ras.) Her. 1227f.
24 (Ras.) Her. 1425f.
25 Steiger S. 95; daher a. d. flg. Zit.
104 *26* Euripides Jon 542, a. f. d. flg. Zit.
27 Ion 436ff.
28 Ion 398ff.
29 Ion 1090ff.
30 Steiger S. 102 (ff. a. z. d. Flg.; vgl. ebenda S. 73ff.).
105 *31* Euripides Hek. 1085f.
32 Andr. 6.
33 Vgl. Hipp. 317ff., 380ff., 406ff.
34 Med. 522.
106 *35* Med. 547ff.
36 Med. 271.
37 Med. 265f.
38 Wilamowitz-Möll. 569 III 93.
107 *39* Euripides Alk. 1154ff.
40 Alk. 597ff.
41 Alk. 855ff.
42 Vgl. Steiger S. 205f.
43 Euripides Alk. 954ff.
44 Alk. 960f.
108 *45* Steiger S. 106.
46 Euripides Alk. 694ff.
47 Alk. 939f.
109 *48* Alk. 280ff.
49 Ein förmliches System der Euripideischen Ethik zu rekonstruieren, vermeiden wir, da uns der Versuch (wie ihn etwa Nestle 359 macht), was übrigens schon M. Wundt 583 I 279 Anm. 1 bemerkt hat, als aussichtslos erscheint.
50 Komödie: *L.:* Volkelt 542 II 343ff., Christ I 396ff., M. Wundt 583 I 240ff., 297ff., J. L. Klein II 1ff.
51 S. 65, Abs. 2.
52 Epicharmos: *L.:* Lorenz, Diels 106 I 87ff.
110 *53* Vgl. S. 65, Abs. 1.
54 Lorenz S. 141.
55 „Reichtum, du Menschlein, Reichtum ist des Menschen Gott, das andre Dunst und eitel Wortgebilde nur" (Euripides Kykl. 316f.), eine These, die übrigens ebenfalls Sophisten wie Kallikles und Thrasymachos ausgesprochen haben könnten.
56 Christ I 376; daher a. d. flg. Zit.
57 Demetrios Phalereus „Üb. den Ausdruck" 169, bei Lorenz S. 142 Anm. 1.
58 Vgl. z. Flg. bes. Volkelt 542 II 485f., 523ff.
111 *59* Die meisten Travestien von Epicharmos wohl durchaus, vgl. Lorenz S. 169.
60 Lorenz S. 174f., mit leichten Änderungen im Wortlaut.
61 Hier einiges davon, in bunter Folge: „Nüchternheit und Mißtrauen, das sind des Geistes Arme"; „der Charakter ist den Menschen ihr guter Dämon, welchen auch ihr schlechter"; „ein frommes Leben ist den Sterblichen das beste Zehrgeld"; „sterbliche Gedanken soll der Sterbliche hegen, nicht unsterbliche"; „nichts entflieht der Gottheit, das sollst du lernen; er selbst ist unser Aufseher, und bei Gott ist kein Ding unmöglich"; „daß du sowohl lange als kurz leben kannst, daran denke stets"; „der Verblendung Tochter ist die Bürgschaft und der Bürgschaft der Verlust"; „hast du reinen Sinn, so ist dein ganzer Körper rein"; „Hand wird nur von Hand gewaschen; wenn du nehmen willst, gib"; „einer braven Frau Tugend heißt: ihrem Gatten nicht weh zu tun"; „Mühe heißt der Preis, um den uns die Götter alles Gute verkaufen"; „du Schurke, denk' nicht auf das Weiche, sonst kriegst du das Harte"; „in deinen Worten führst du alles gut aus, aber in deinen Werken übel"; „Talent haben, ist das Beste, das zweite, etwas lernen"; „nicht nachbedenken, sondern vorbedenken soll der weise Mann"; „zeige dich nicht über Kleinigkeiten erregt"; „nicht der Zorn, sondern der Verstand muß obenauf schwimmen"; „wer am wenigsten fehlt, ist der beste Mann, denn niemand ist unschuldig, niemand ohne Tadel" (Epicharmos Frg. 13ff. Diels).
62 Lorenz S. 188.
63 Epicharmos Frg. 10.
64 Vgl. Anm. 44 zu S. 65.
112 *65* Kratinos bei Ath. I p. 39c (Christ I 410).
66 Aristophanes Frösche 357.
67 Aristophanes: *W.* in d. *A.* v. Dindorf (vgl. Christ I 439) u. d. *Ü.* v. Hieronymus Müller; *L.:* Dantu, Croiset, Couat; Schwabe.
68 So Couat S. 33ff.
69 So Croiset S. 23 u. mit ihm Dantu S. 3ff.
113 *70* Aristophanes Lys. 490f.
71 Der durch schamlose Dreistigkeit ebenso wie durch Verläumdung und Überprozessierung der sich ihm nicht Unterordnenden und Wohlversorgung seiner Günstlinge nebst niedriger Schmeichelei gegenüber dem Volke, nicht zuletzt auch durch Hintertreibung des seinem Fischen im Trüben ungünstigen Friedens mit Sparta, insbesondere nach dem Tode seines politischen Hauptgegners Perikles (429) hochgekommene und reichgewordene Gerbereibesitzer, den Aristophanes als junger Mann am athenischen Staatsruder sehen mußte.
72 Aristophanes Acharn. 981ff.; daher (979f.) a. d. flg. Zit.
73 Friede 1062.
74 Acharn. 659ff.
75 Die Bewohner Paphlagoniens standen in üblem Ruf wegen Aberglaubens, Beschränktheit und Grobheit.
76 Ritt. 2, 137, 203ff., 250, 823ff.
77 Ritt. 125.
78 Ritt. 1409.

Digitized by Google

79 Ritt. 1402ff.

114 *80* Vgl. Christ I 427; daher a. d. Inhaltsangabe.

81 Aristophanes Wesp. 651.

115 *82* Womit auf den Streit zwischen Kleon und Laches angespielt wird.

83 Aristophanes Wolk. 264ff.

84 Wolk. 316ff.

116 *85* Wolk. 319ff.

86 Damit wird die moderne Musik getroffen, in der die einfach-kräftigen Tonweisen alter Zeit durch Künsteleien und Triller entstellt werden.

87 Wolk. 332ff.; daher u. aus Wolk. 331 a. d. zwei flg. Zitate.

88 Wolk. 937f.

89 Vgl. darüber S. 168ff.

90 Die in dieser altertümlichen Form außerdem nur noch die beim grammatistés erworbenen Fertigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens bot.

91 Vgl. S. 94, Abs. 2.

92 Der bis auf wenige Fragmente verloren ist und 422 aufgeführt wurde.

117 *93* Vgl. Euripides Thesm. 846ff., 1008ff.

94 Vgl. Thesm. 1160ff.

95 Frösche 1468.

96 Vgl. Frösche 1413.

97 Frösche 1063; die Stelle bezieht sich darauf, daß Euripides z. B. den Menelaos in der „Helene" als zerlumpten Bettler auftreten läßt.

98 Frösche 1065f.; daher a. d. vorhergehende Zitat.

99 Oder, wie es im größtenteils verlorenen „Polyidos" des Euripides heißt: „Wer weiß denn, ob das Leben nicht ein Sterben ist, und ob das Sterben drunten nicht für Leben gilt?" (Euripides Frg. 639).

1 Aristophanes Frösche 1069ff.

118 *2* Die Hauptpersonen in des Euripides „Hippolytos" und (verlorener) „Sthenoboia"; daß mindestens Phaidra von ihm nicht als Buhldirne gemeint war, darüber vgl. S. 105, Abs. 2.

3 Frösche 1032ff.

4 Frösche 1053ff.

5 Frösche 1058.

6 Frösche 1058ff.

7 Frösche 892ff.

8 Frösche 886f.

9 Frösche 1058.

10 Frösche 1062.

11 Thesm. 450f.

12 D. h. so, daß er zwar nicht etwa an gar keine Götter glaubt, aber wohl nicht an die von der offiziellen Religion vorgeschriebenen; „Götter" sind also in dem eben vorher zitierten Ausspruche aus den „Thesmophoriazusen" die „alten Götter".

119 *13* Dem Teil der griechischen Komödie, wo der Dichter durch den vorbeiziehenden Chor seine eigene Meinung aussprechen zu lassen pflegt.

14 Aristophanes Frösche 718ff.

120 *15* Nicht Bettelhaftigkeit; Penia selbst, die Armut, die in dem Stücke auftritt, scheidet sich von ihr aufs schärfste und sagt vor allem, wie sie auch die obigen Gründe gegen die neue Reichtumsverteilung vorbringt, voraus, es werde dann niemand mehr niedere und anstrengende Dienste leisten wollen, und die Reichen würden dadurch aller Annehmlichkeiten ihrer jetzigen Stellung verlustig gehen (vgl. Plut. 415ff.)

16 Vgl. S. 65, Abs. 2.

121 *17* Die älteren Ionier: *W.:* Diels 106, 107, 108; *L.:* die einschlägigen Partien der I- u. II-Werke des alphabetischen Literaturnachweises; Joël 260 I 232ff., M. Wundt 583 I 31ff.; Schneidewin, Münz, Kühnemann 293, Joël 261, W. Schultz 468, Diès, Goebel, Gilbert, Burnet, Hönigswald S. 53ff., Zeller 596 I¹ 253ff.; Thales scheint keine philosophische Schrift hinterlassen zu haben, von Anaximandros' und Anaximenes' unter dem Namen „Über die Natur" gehenden Schriften sind nur spärliche Fragmente vorhanden.

18 Vgl. Abs. 2.

19 Die Sieben Weisen: *L.:* Hartung, Diels 106, Christ I 173ff., Joël 260 I 221ff., Zeller 596 I¹ 158ff.

20 Zeller 596 I¹ 159ff., vgl. Christ I 205.

21 Thales bei Aristoteles Met. 983b 19ff.

22 Thales bei Aristoteles Üb. d. Seele 411a 8.

23 Thales bei Aristoteles Üb. d. Seele 405a 20f.

122 *24* Vgl. Burnet S. 39.

25 Natürlich abgesehen von der Argumentation.

26 Diogenes v. Apoll. Frg. 2; daher a. d. flg. Zit.

27 Den sogenannten *Elementen* also, deren Kenntnis als solcher, wenngleich nicht unter dem Namen „Element (stoichéion seit Platon)" in Griechenland uralt, schon bei Homer nachweisbar ist, vgl. Gilbert 181 S. 17ff.

28 Vgl. Diès S. 63f., Gilbert 181 S. 58, 54f., Gilbert 180 S. 44f.

29 Anaximandros bei Theophrastos (Diels 106 I 13).

123 *30* Wie sich Anaximandros den Vorgang der Stoffveränderung gedacht hat, ob als Verdichtung (und zur Herstellung des Gleichmaßes notwendig darauf folgende Verdünnung), wissen wir nicht; wir müssen uns damit begnügen, daß er gleich Anaximenes und Herakleitos alle Naturveränderungen auf Übergänge des einen Elementes in das andere zurückgeführt hat.

124 *31* Anaximenes bei Aëtios (Diels 106 I 21).

32 Anaximenes bei Olympiodoros (Diels 106

Digitized by Google

II 21), das Frg. braucht keinesfalls gefälscht zu sein, vgl. Joël 260 I 272 A. 2.
33 Herakleitos: *W.:* Bywater, Diels 106, 109; *L.:* Lassalle, M. Wundt 585, Diels 109, Goebel S. 37 ff., Gilbert 180 S. 49 ff., Burnet S. 113 ff., Reinhardt, Joël 260 I 277 ff.; auch des Herakleitos (Prosa-)Schrift geht unter dem Namen „Über die Natur".
34 Herakleitos Frg. 30, a. f. d. flg. Zit.
35 Frg. 60, a. f. d. flg. Zit.
36 Herakleitos bei Gilbert 180 S. 51.
125 *37* Herakleitos Frg. 90, a. f. d. flg. Zit.
38 Vgl. Frg. 16.
39 Vgl. Frg. 64.
40 Frg. 108.
41 Frg. 41, vgl. Frg. 72.
42 Frg. 1, vgl. Frg. 2.
43 Vgl. Farnell 149 I 81.
44 Vgl. Gilbert 181 S. 50.
45 Herakleitos Frg. 8, vgl. Frg. 51.
46 Frg. 10.
47 Frg. 49a, vgl. Frg. 91, 12.
48 Frg. 60, vgl. Frg. 59.
49 Frg. 62, vgl. Frg. 76, 77.
50 Frg. 67.
51 Frg. 50.
52 Frg. 88.
126 *53* Frg. 53.
54 Frg. 8.
55 Herakleitos bei Platon Kratyl. 402 A.
56 Herakleitos Frg. 94.
57 Frg. 124.
58 Frg. 52.
59 Frg. 101.
60 Diogenes v. Apoll. Frg. 4 u. 5.
127 *61* Weil er dem gleicht, in welchem das Wasser durch Aufnahme von Wärme zum Verdampfen gelangt.
62 Herakleitos Frg. 45.
63 Er spricht sich nur scharf gegen die Form aus, in der die unverständige Menge diese heiligen Persönlichkeiten, die Götter des Volksglaubens, auffaßt und verehrt, indem sie „zu den Götterbildern betet, wie wenn jemand mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte" (Frg. 5) oder Mysterien und Dionysien in schamloser, unsittlicher Weise feiert (vgl. Frg. 14 und 15).
64 Vgl. Frg. 2 u. 113.
65 Frg. 114.
66 Frg. 2.
67 Frg. 80.
68 Frg. 1, vgl. Frg. 2.
69 Frg. 113, vgl. Frg. 114.
70 Vgl. Sextos Empeir. b. Diels 106 I 59 Nr. 16.
128 *71* Vgl. Platon Kratyl. 401 f., 440 D f.
72 Herakleitos Frg. 114.
73 Frg. 44.
74 Frg. 2.
75 Frg. 17.
76 Frg. 9.
77 Frg. 29.
78 Frg. 13.
79 Frg. 4.
80 Frg. 1.
81 Frg. 96.
129 *82* Vgl. Reinhardt S. 196 A. 2.
83 Herakleitos Frg. 85.
84 Vgl. Platon Kratylos 412 C ff.
85 Vgl. Diog. Laert. 9, 7.
86 Herakleitos Frg. 43.
87 Vgl. z. B. Frg. 17, 19, 22, 29, 34, 47, 56, 71, 77, 87, 95, 104, 109, bezw. 4, 9, 13, 37, 61.
88 Frg. 78.
89 Frg. 79.
90 Frg. 102.
91 Frg. 67.
92 Frg. 89.
93 Frg. 123.
94 Frg. 61.
95 Frg. 111.
96 Frg. 110.
130 *97* Frg. 35.
98 Frg. 86.
99 Frg. 18.
1 Frg. 92, a. f. d. flg. Zit.
2 Bei allem Vorzug des Lernens: „Alles, was man sehen, hören und lernen kann, das ziehe ich vor" (Frg. 55).
3 Frg. 40.
4 Frg. 118, a. f. d. flg. Zit.
5 Frg. 36.
6 Vgl. auch: „Hat sich ein Mann betrunken, so wird er von einem unerwachsenen Knaben geführt; er taumelt und merkt nicht, wohin er geht, denn seine Seele ist feucht" (Frg. 117).
7 Frg. 77.
8 Vgl. Hippolytos 9, 10.
9 Vgl. Herakleitos Frg. 1.
10 Frg. 115.
11 Frg. 116.
12 Frg. 119.
13 Frg. 112; vgl. auch: „Die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer wird Dike zu fassen wissen" (Frg. 28).
14 Frg. 114, man beachte das unübersetzbare Wortspiel xyn nóo : xynó.
15 Vgl. Frg. 113.
16 Frg. 114.
17 Frg. 33.
18 Vgl. Frg. 49.
19 Frg. 54.
20 Frg. 103.
131 *21* Großgriechenland: *W.:* Diels 106; *L.:* Ed. Meyer 332 II 734 ff., M. Wundt 583 I 134 ff., Diès, Goebel S. 133 ff., Capelle 84, Th. Gomperz I 65 ff., Burnet S. 69 ff., 252 ff., Gilbert 180 S. 85 ff., Joël 260 I 325 ff., Zeller 596 I^1 361 ff.

Digitized by Google

22 Pythagoreismus: *W.* u. *L.* v. Anm. 21 u. Chaignet, Elbern.
23 Da wir von Pythagoras selbst nichts Schriftliches besitzen, ist es sehr schwer zu entscheiden, was vom Pythagoreismus ihm und was erst den Pythagoreern zugehört. Die folgende Darstellung fußt daher zunächst auf Philolaos, von dessen Schrift „Über die Natur" uns Fragmente erhalten sind, und sucht nur (hauptsächlich an der Hand des bereits von Gilbert 180 S. 85 ff. Geleisteten) die rein dualistischen Elemente der Lehre herauszuschälen.
24 So bezeichnen wir fortan kurz die streng dualistischen Altpythagoreer.
25 Philolaos Frg. 1 u. 2.
26 Wir ziehen diesen Ausdruck dem z. B. von Aristoteles (Met. 986a 22) dafür gesetzten péras (Grenze) vor, weil in ihm die Aktivität dieses Prinzips betont ist.
132 *27* Pythagoras bei Aët. II 6, 3 (Diels 106 I 237 Nr. 15).
28 Vom Zentrum aus: „Gegenerde" (aus Systemzwang dazukonstruiert), Erde, Mond, Sonne, die fünf Planeten, der Fixsternhimmel als äußerste Umgrenzung.
29 Aëtios II 7, 7 (Diels 106 I 237 Nr. 16).
30 Diese können kurz dahin zusammengefaßt werden, daß nach Pythagoras der Kosmos von einem unendlichen, nur mit Wind erfüllten, im übrigen aber leeren Raume umgeben ist, aus dem durch das Formprinzip das Leere in das innerkoşmische Apeiron hereingezogen wird, um darin leere Zwischenräume und so Grenzen zwischen den Einzeldingmaterien setzen zu können; auch die Zeit soll daher stammen, so daß die Dinge dadurch zugleich zeitlich werden; vgl. Gilbert 180 S. 98 u. Zeller 596 I¹ 543 ff.
31 Vgl. Philolaos Frg. 13.
133 *32* Vgl. Gilbert 180 S. 119 f.; doch darf darum die „unorganische" nicht als leblos angesehen werden: „die [ganze] Welt *atmet* aus dem außerhalb ihrer Befindlichen (Aëtios II 9, 1 bei Zeller 596 I¹ 543 A. 1).
33 Philolaos Frg. 6.
34 Frg. 10.
35 Frg. 4.
36 Frg. 5, a. f. d. beiden flg. Zitate.
134 *37* Frg. 11.
38 Aristoteles Met. 986a 8 f., im Bericht üb. d. Pythagoreismus.
39 Als dem „Gleichmalgleichen" (3 × 3), weil die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergilt, weshalb gelegentlich auch die Vier (2 × 2) als ihre Zahl dargestellt wird.
40 Vgl. d. Frg. 20 bei Diels 106 I 247 u. Philolaos Frg. 15; aus Frg. 20 a. d. flg. Zit.
41 Die Sieben ist nämlich innerhalb der ersten zehn Zahlen die einzige, die sich von keiner der übrigen ableiten läßt, noch auch eine der übrigen von sich ableitet, vgl. Anatolios Üb. d. Zehnzahl S. 35 (Heiberg).
135 *42* Philolaos Frg. 15.
43 Aëtios I 25, 2.
44 Daß die Sphärenharmonie von den antiken Autoren nur auf ein sieben- bis achtsaitiges Instrument (Hepta- bezw. Oktachord) bezogen wird, erklärt sich wohl daraus, daß sie ursprünglich als eine überirdische, nur die fünf Planeten, Sonne und Mond (nebst Fixsternhimmel) umfassende und darum auch sinnlich nicht wahrnehmbare Harmonie gedacht wurde, vgl. Zeller 596 I¹ 540 f.
45 Vgl. Platon Phaid. 86B f., Aristoteles Üb. d. Seele 407 b 27 ff., Makrobios zu Ciceros „Traum des Scipio" I 14, 19.
46 Vgl. Proklos Komm. zu Eukleides 137, 18 ff.; 24 ff.; 139, 6 ff.
47 Vgl. ebenda 147, 15 ff.
48 Vgl. Rohde 439 S. 400.
136 *49* Vgl. S. 45, Abs. 3.
50 In der Anm. 61 zu S. 46.
51 „Tabu" von südseeinsulanisch ta „sehr", pu „bezeichnet", tapu „streng bezeichnet", „verboten"; die Tabuverbote sind bekanntlich religiösen Ursprungs.
52 Vgl. S. 45 f., bes. S. 46, Abs. 1.
53 Philolaos Frg. 14.
54 Vgl. Servius Komm. zu Vergil 3, 68 (bei Rohde 439 S. 428 A. 3.
55 Etwas parodistisch illustriert dies Eudemos (bei Diels 106 I 277 Nr. 34) damit, daß er sagt, nach der Lehre der Pythagoreer würde dereinst er selber (immer wieder) mit demselben Stäbchen in der Hand denselben Hörern dieselben Geschichten vortragen.
56 Vgl. Platon Staat 600B.
137 *57* Philolaos Frg. 15.
58 Dies die zehn Gegensätze, die in der von Aristoteles (Met. 986a 23 ff.) überlieferten pythagoreischen Gegensatztafel erscheinen.
59 Vgl. S. 132, bei Anm. 29.
60 Herakleitos Frg. 104, 29.
61 Aristoteles Nik. Eth. 1095b 17 ff.
62 Pythagoras soll sich darum auch philósophos (der Grund ist aus dem im Text bei Anm. 59 Gesagten ersichtlich), nicht etwa sophós, „Weiser", genannt haben: philósophos ist bloß „Weisheitsliebender", vgl. Cicero Tusc. V 3, 8.
63 Z. Flg. Burnet S. 81 ff., Zeller 596 I 566 ff., Gilbert 180 S. 144 ff.
64 S. 136, Abs. 2.
65 Zu Boden Gefallenes nicht aufheben; keinen weißen Hahn anrühren; Brot nicht brechen; usw.
66 Überweg-Pr. I 77.
138 *67* Forderungen, die uns teils durch den Aristotelesschüler Aristoxenos, teils aus dem neupythagoreischen „Goldenen Gedicht", einem angeblichen Werk des Pythagoras, teils

Digitized by Google

durch den Neuplatoniker Iamblichos bekannt sind.
68 Aristoxenos bei Burnet S. 85f.
69 Vgl. Rohde 439 S. 336ff.
70 Plutarchos Üb. d. Musik 51.
71 Vgl. nochmals Rohde 439 S. 336ff.
72 Vgl. J. L. Klein I 78.
73 Joël 260 I 355.
74 Vgl. Joël 260 I 354ff.
75 Im Sinne eines harmonischen *Tönens* der Sphären, vgl. dagegen schon S. 135, Abs. 2.
76 Vgl. Joël 260 I 355.
77 Vgl. S. 133, bei Anm. 34.
78 Regelmäßiger Wechsel der Jahreszeiten, von Tag und Nacht, usw.

139 *79* Vgl. Gilbert 180 S. 132.
80 Vgl. S. 133, Abs. 4.
81 Er soll sie sogar zuerst mit diesem Namen belegt haben, vgl. Aëtios Plac. II 1, 1.
82 Vgl. S. 135, Abs. 3.
83 Vgl. S. 137, Abs. 1.
84 Aristoteles Üb. d. Himmel 293a 27, vgl. Th. Gomperz I 89f.
85 Vgl. die Anm. 62 zu S. 137.
86 Philolaos Frg. 16.
87 S. 137, Abs. 3.
88 Vgl. a. Chaignet I 147ff.
89 Vgl. ebenda S. 138f.
90 Vgl. Joël 260 I 345.
91 Vgl. Chaignet I 146 A. 1.

140 *92* Joël 260 I 348.
93 Vgl. ebenda S. 379 bezw. 351 u. 387ff., sowie nochmals 348.
94 Vgl. Philolaos Frg. 11.
95 Vgl. Aristoteles Üb. d. Seele 404a 17ff.
96 Vgl. Joël 260 I 339ff.
97 Vgl. Porphyrios Leben des Pyth. 9 (bei Diels 106 I 24).

141 *98* „Aufruhr dämpft es, Eintracht erhöht es, wenn die Rechnung stimmt. Denn dann gibt es keine Übervorteilung, und es herrscht Gleichheit. Auf Grund der Rechnung setzen wir uns nämlich über die gegenseitigen [sozialen] Verpflichtungen auseinander. Deswegen nehmen die Armen von den Vermögenden, und die Reichen geben den Bedürftigen, weil sie beide sich auf Grund der Rechnung darauf verlassen, daß sie so das Gleiche besitzen werden. So ist sie Richtschnur und Hemmschuh der Unredlichen und veranlaßt die, die rechnen können, noch vor der Unredlichkeit inne zu halten, da sie ihnen klar macht, daß sie bei der Abrechnung doch nicht unentdeckt bleiben werden; diejenigen aber, welche nicht rechnen können, zwingt sie von der Unredlichkeit abzulassen, nachdem sie ihnen auf Grund der Rechnung nachgewiesen, daß sie unredlich gewesen sind." (Archytas Frg. 3.)
99 Die Anhänger der orphisch-pythagoreischen Geheimlehren sind dagegen auch bis zum Neupythagoreismus hin niemals ausgestorben.
1 Vgl. S. 109ff.
2 Vgl. Zeller 596 I[1] 611ff.
3 So von Alkmaion, dem großen, etwa um 520 lebenden Arzte, der den Menschen als ein auf Gleichmaß angelegtes harmonisches System von Gegensätzen faßte: „Vor einem Feinde sich zu schützen ist leichter als vor einem Freunde", „der Mensch unterscheidet sich von den übrigen [Geschöpfen] dadurch, daß er allein denkt, während die übrigen zwar wahrnehmen, aber nicht denken", und: „die Menschen gehen darum zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können" (Alkmaion Frg. 5 bezw. 1a u. 2), was sich aber (vgl. Zeller 596 I[1] 599f.) nur auf das leibliche Dasein bezieht, das nach Verlauf unserer Lebenszeit keinen neuen Kreislauf zu beginnen vermag, während nach Alkmaions Meinung die Seele in ihrer ewigen Bewegung den ewig kreisenden Gestirnen gleicht und darum göttlich und unsterblich ist (vgl. Aristoteles Üb. d. Seele 405a 29ff.); von Epicharmos insbesondere das in der Anm. 61 zu S. 111 Angeführte.

142 *4* Dazu hat man wohl auch die von Aristoteles (Große Eth. 1182a 11) schon dem Pythagoras in die Schuhe geschobene, aber wohl erst von Philolaos (?, vgl. S. 134, bei Anm. 39) an eintretende „Zurückführung der [einzelnen] Tugenden auf die Zahlen" zu rechnen.
5 Vgl. die Anm. 33 zu S. 229.
6 Xenophanes bei Timon Frg. 59 (Diels 106 I 42 Nr. 35).
7 Eleatismus: Die *W.* u. *L.* v. Anm. 21 zu S. 131 u. Gilbert 180 S. 149ff., Gilbert 181 S. 86ff., Joël 260 I 393ff., Diels 110, Reinhardt, Einhorn; von des Xenophanes Gedicht „Über die Natur" sowie seinen „Sillen" (philosophisch aggressiven Spott- oder Hohngedichten) und „Parodien" haben sich nur kürzere, von seinen „Elegien" längere Fragmente erhalten.
8 Philolaos Frg. 11.
9 Joël 260 I 363.
10 Xenophanes Frg. 23 u. 25.
11 Frg. 24.

143 *12* Xenophanes bei Timon Frg. 60 (Diels 106 I 42 Nr. 35 a. E.).
13 Xenophanes Frg. 27.
14 Daß er zugleich, aber in einer mit dem menschlichen Sehen und Hören unvergleichlichen Weise, sieht und hört, ist hier unwesentlich.
15 Vgl. die Anm. 7 zu S. 142.
16 Frg. 15, vgl. 14 u. 16.
17 Frg. 7.
18 Vgl. Frg. 8.
19 Joël 260 I 403.

Digitized by Google

20 Aristoteles Met. 986 b 24.
21 Xenophanes Frg. 34.
144 *22* Frg. 18.
23 Frg. 35.
24 Frg. 1.
25 Frg. 11 u. 12.
26 Frg. 3.
27 Frg. 2.
28 Xenophones bei Aristoteles Rhet. 1377a 19ff.
29 Womit sich übrigens Xenophanes, wie auch sonst, wo er von „Göttern" spricht, keineswegs zu einem reinen (auf griechischem Boden kaum vorhandenen) Polytheismus bekennt, sondern nur seine klare philosophisch-henotheistische Ausdrucksweise („ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte . .") zugunsten der landläufigen mehr polytheistisch gefärbten Redeweise aufgibt. (Über *Henotheismus* vgl. die Anm. 95 zu S. 187).
30 Xenophanes Frg. 1; daher a. d. flg. Zit.
31 Von Parmenides' etwa um 480 verfaßtem *Lehrgedicht* (vgl. die *L.* v. Anm. 7 zu S. 142) sind nur Fragmente vorhanden.
32 Parmenides Frg. 5.
145 *33* Frg. 8 V. 36f.
34 Frg. 8 V. 22ff.
35 Frg. 8 V. 34.
36 Vgl. Frg. 8 V. 19ff., 26ff.
37 Frg. 8 V. 27f.
38 Frg. 8 V. 51.
146 *39* Frg. 8 V. 56ff.
40 Vgl. Aristoteles Met. 986b 33 (bei Diels 106 I 109 Nr. 24).
41 Parmenides Frg. 6 V. 4ff.
42 Frg. 8 V. 53f.
43 Frg. 6 V. 1.
44 Frg. 8 V. 50f.
45 Parmenides bei Theophrastos Üb. d. Sinn 1 (Diels 106 I 112 Nr. 46).
147 *46* Parmenides Frg. 12 V. 3ff.
47 Von Melissos' Schrift „Über die Natur oder über das Seiende" liegen uns nur noch wenige Fragmente vor.
48 Zenon von Elea (um 460) geht uns nur als Vorläufer der Sophistik an und wird dort (in der Anm. 12 zu S. 163) in dieser Hinsicht mitcharakterisiert.
49 Vgl. Melissos Frg. 7 Nr. 1.
50 Vgl. Frg. 7 Nr. 7, a. f. d. Flg.
51 Vgl. Frg. 7 Nr. 8f.
52 Vgl. Frg. 7 Nr. 2.
53 Frg. 8 Nr. 2ff.
148 *54* Vgl. Frg. 7 Nr. 4.
55 Der beginnende Ausgleich zwischen Ost und West; die jüngeren Ionier: vgl. die in Anm. 17 zu S. 121 u. in Anm. 21 zu S. 131 angegebene *L.* u. *M.* Wundt 583 I 199ff., Joël 260 I 486ff.
56 Empedokles: *W.:* Diels 106; *L.:* Goebel S. 191ff., Gilbert 180 S. 197ff., Gilbert 181 S. 105ff., Burnet S. 182ff., Joël 260 I 488ff., von Empedokles' Werken besitzen wir Fragmente seines Gedichtes „Über die Natur" und seiner „Reinigungen (katharmói)".
57 Vgl. S. 125, bei Anm. 50.
58 Vgl. Empedokles Frg. 16.
59 Frg. 7.
60 Frg. 6.
61 Vgl. Frg. 17, 8, 11f.
62 Frg. 116, a. f. d. flg. Zit.
149 *63* Frg. 30.
64 Frg. 59.
65 Frg. 35 V. 13.
66 Frg. 27a.
67 Frg. 17 V. 4f.
68 Vgl. Burnet S. 215.
69 Vgl. die Darstellung bei Platon (Gesetze 889 B), wo es heißt, daß zufolge Empedokles „Dinge durch Zusammenmischung des Entgegengesetzten nach dem Zufall aus Notwendigkeit entstehen", was man, wenn der Streit notwendig und dabei doch launenhaft ist, wohl begreifen kann, zumal da auch die Liebe nicht konsequent zu sein pflegt. Freilich, als unabänderliche Naturnotwendigkeit" im Sinne der modernen mechanischen Naturauffassung darf man des Empedokles „Notwendigkeit (anánke)" nicht deuten, sonst birgt „nach dem Zufall aus Notwendigkeit" einen Widerspruch, vgl. Gilbert 181 S. 121f.
70 Makráion ist mit „ewig lang" zu übersetzen, wenn man es mit der im Text bei Anm. 82 zu S. 150 zitierten Stelle vergleicht; wie sich Empedokles die Unsterblichkeit der Götter als möglich gedacht hat, da sie sich doch in jeder dritten Weltperiode in ihre Thrausmata auflösen müßten, bleibt allerdings unklar.
71 Oder zehntausend Jahre, eine Zahl, die bei diesen Zeitbestimmungen immer wieder genannt wird; die Zahl der Jahreszeiten war in jener Epoche Griechenlands nicht vier, sondern drei.
72 Empedokles Frg. 115.
73 Frg. 124.
74 Frg. 117.
75 Frg. 145.
76 Frg. 141.
77 Frg. 140.
78 Vgl. Frg. 137.
79 Frg. 144.
80 Frg. 132.
150 *81* Frg. 146 u. 147.
82 Frg. 112.
83 Frg. 114.
84 „Bei jenen [Menschen des goldenen Zeitalters] gab es noch keinen Gott des Krieges und Schlachtgetümmels, keinen König Zeus oder Kronos oder Poseidon, sondern nur eine Königin, die Liebe. Diese freilich umwarben

Digitized by Google

sie mit frommen Weihegaben, mit gemalten Bildern und köstlich duftenden Salben, mit Opfern von lauterer Myrrhe und duftendem Weihrauch, und aus den braunen Waben schütteten sie Weihgüsse auf den Boden. Doch mit lauterem Stierblut ward kein Altar benetzt, sondern dies galt bei den Menschen als größter Frevel, Leben zu rauben und edle Glieder hinunterzuschlingen." (Empedokles Frg. 128.) „Da waren alle Geschöpfe zahm und den Menschen zutunlich, die wilden Tiere wie die Vögel, und die Flamme der gegenseitigen Freundschaft glühte." (Frg. 130.)

85 Vgl. Gilbert 180 S. 218ff., Zeller 596 I 800f.

86 Empedokles Frg. 2.

87 „Empedokles denkt sich nämlich das Auge als eine Art Laterne: im Augapfel ist Feuer und Wasser in Häuten eingeschlossen, deren Poren, für beide Stoffe abwechslungsweise zusammengereiht, den Ausflüssen beider den Durchgang gestatten; das Feuer dient zur Wahrnehmung des Hellen, das Wasser zur Wahrnehmung des Dunklen. Wenn nun die Ausflüsse (apórroiai) der sichtbaren Dinge am Auge anlangen, treten durch die Poren Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und aus dem Zusammentreffen beider entsteht die Anschauung [d. h. Wahrnehmung]." (Zeller 596 I² 801.)

88 Vgl. Aëtios IV 5, 12 (bei Diels 106 I 172 Nr. 96.

89 Denn das Denken hat für Empedokles einen der Sinneswahrnehmung gleichartigen Ursprung.

90 Er identifiziert sie mit Zeus, Hera, Aïdoneus und Nestis, vgl. Empedokles Frg. 6.

91 Die Säfte spielen bei ihnen die Rolle des Blutes.

92 Frg. 17 V. 14.

151 *93* Frg. 129.

94 Hier kommt abermals der pythagoreische Einfluß zum Durchbruch.

95 Vgl. S. 150, bei Anm. 81.

96 Empedokles Frg. 5.

97 So bietet die Auflösung der Leiber und Nichtauflösung der Seelen, die Begrenztheit des Sphairos und gleichzeitige Leugnung eines Apeiron, gegen das er sich abgrenzen müßte, Schwierigkeiten; wenn wir Aristoteles (Phys. 250 b 26ff.) folgen dürfen (der Zusammenhang v. Empedokles Frg. 17 macht aber diese Annahme unwahrscheinlich), hätte Empedokles entgegen seiner sonstigen Annahme fortwährender Bewegung auch Perioden der Ruhe im Kosmos gelehrt; usw. Vgl. auch die Anm. 70 zu S. 149.

152 *98* Anaxagoras: *W.:* Diels 106; *L.:* Goebel S. 226ff., Gilbert 180 S. 225ff., Gilbert 181 S. 126ff., Burnet S. 230ff., Joël 260 I 565ff.; Löwy-Cleve, Capelle 85; Arleth 20; ob Anaxagoras' fragmentarisch erhaltene Schrift „Über die Natur" betitelt war, ist unsicher.

99 Anaxagoras Frg. 3.

1 Frg. 4.

2 Aristoteles hat sie homoiomeré, gelegentlich auch homoiomèreiai genannt, und die beiden Ausdrücke laufen auch in der späteren Literatur durcheinander. Man tut aber wohl (mit Gilbert 181 S. 26f.) gut, die erstere Bezeichnung für die „Samen", die letztere für die daraus gebildeten Elemente und anderen Dinge (Luft, Feuer, Wasser, Erde; Gold, Stein, Blut, Fleisch, Knochen usw.) vorzubehalten; auch Blut, Fleisch usw. denkt sich nämlich Anaxagoras als aus „Gleichteilen" (homoimeré)" zusammengesetzte „Gleichteiligkeiten (homoiomèreiai)". Auch Wärme- und Kälte-, Süße- und Bittere-, Feste- und Lose-, Leichte- und Schweresamen kennt Anaxagoras, kurz, neben, was wir Dingsamen nennen würden, auch Eigenschaftssamen, und alles in Unzahl.

3 Vgl. Anaxagoras Frg. 17.

4 Vgl. Frg. 12, 11, 8.

5 Frg. 12.

6 Was, aber mit, wie es uns scheint, doch nicht zureichenden Gründen, allerdings bestritten worden ist (vgl. Arleth 20): man hat ihn zum reinen Geist und Anaxagoras zum „ersten theistischen Denker im Abendlande" (Arleth 20 S. 205) machen wollen.

7 Windelband 577 S. 65.

8 Z. Flg. Gilbert 180 S. 238ff.

153 *9* Anaxagoras Frg. 21.

10 Frg. 21b.

11 Im Unterschied von der z. B. empedokleischen Theorie „Gleichartiges wird durch Gleichartiges erkannt", vgl. S. 150, Abs. 4.

12 Vgl. Platon Kratyl. 413C.

13 Diogenes Laërt. II 11 (bei Diels 106 I 294).

14 Anaxagoras bei Clemens Alex. Strom. II 130 (Diels 106 I 299 Nr. 29).

15 Anaxagoras bei Aristoteles Eudem. Eth. 1216a 11 (Diels 106 I 299 Nr. 30).

16 Anaxagoras bei Alex. Aphrod. Üb. d. Schicksal 2 (Diels 106 I 306 Nr. 66).

154 *17* Anaxagoras bei Diogenes Laërt. II 13 (Diels 106 I 294).

18 Anaxagoras bei Diogenes Laërt. II 11 (Diels 106 I 294).

19 Demokritos: *W.:* Natorp 349, Vorländer 545, Diels 106; *L.:* M. Heinze 221, Natorp 349, Dyroff, Ferber, Goebel S. 257ff., 305ff., Gilbert 180 S. 457ff.; 181 S. 137ff., Windelband 577 S. 132ff., Joël 260 I 590ff. — Von ethischen Schriften des Demokritos zählt Diog. Laërt. (IX 45ff.) folgende auf: „Pythagoras", „V. d. Seelenverfassung des Weisen", „V. den

Digitized by Google

Dingen im Hades", „Tritogeneia", „V. d. Mannestüchtigkeit oder der Tapferkeit", „Das Horn der Amaltheia", „V. d. Seelenheiterkeit", „Ethische Aufzeichnungen", „Wohlbefinden"; sie sind uns, wie seine übrigen zahlreichen Schriften zur Physik, Mathematik, Musik usw. (vieles davon sicher unecht) nur in spärlichen Fragmenten erhalten.

20 Leukippos Frg. 2.
21 Vgl. Aristoteles Entsteh. d. Tiere 789 b 2 ff.
22 Vgl. S. 148, bei Anm. 62.
23 Aëtios I 26, 2 (bei Gilbert 180 S. 467 A. 2).
24 Demokritos Frg. 164 a. E.
25 Im Gegensatz zu Anaxagoras, der ja die Materie als bis ins Unendliche teilbar ansieht.
26 Dies gegen die Eleaten.
27 Frg. 233.
28 Vgl. Frg. 102.
29 Vgl. Lactantius Göttl. Unterweis. I 2 (bei Diels 106 I 364 Nr. 70).

155 *30* Vgl. Demokritos Frg. 175.

156 *31* Was übrigens schon Empedokles lehrt, vgl. Anm. 87 u. 89 zu S. 150.
32 Frg. 149.
33 Frg. 159.
34 Frg. 31.
35 Frg. 187.
36 Vgl. Aëtios IV 4, 6 (bei Diels 106 I 369 Nr. 105).
37 Demokritos Frg. 188.
38 Frg. 189.
39 Frg. 69.
40 Frg. 127.

157 *41* Frg. 147.
42 Frg. 230.
43 Frg. 235.
44 Frg. 189.
45 Frg. 207.
46 Frg. 194.
47 Frg. 105.
48 Frg. 37.
49 Frg. 171.
50 Frg. 170.
51 Frg. 146.
52 Frg. 174.

158 *53* Frg. 256.
54 Frg. 191.
55 Frg. 83.
56 Stobaios II 7, 3 (Diels 106 I 383 Nr. 167).
57 Gilbert 180 S. 474.
58 Demokritos Frg. 58, a. f. d. flg. Zit.
59 Frg. 197 ff.
60 Vgl. Frg. 58.
61 Frg. 42.
62 Frg. 289.
63 Frg. 236.
64 Die es nach Demokritos insofern nicht gibt, als sich beim Tode auch die Atome der Seele zerstreuen und daher der Mensch nicht nur leiblich stirbt. Die *Ethik Demokrits* ist daher eine *reine Diesseitsmoral*, ungeachtet des ihr (vgl. S. 155 Abs. 2) innewohnenden *mystischen* Zuges. Übrigens ist dieser Zug in einer Diesseitsmoral nicht einmal so verwunderlich: Wir sehen auch den Pythagoreismus schon auf solcher Bahn, wenn er (vgl. S. 136, Abs. 4) die Forderung ethischer Vollendung für jedes gegenwärtige Leben aufstellt: Was ist ein Leben, das genau so ewig wiederkehrt, schließlich anderes als ein Diesseits (da sich das Jenseits qualitativ in nichts von ihm unterscheidet)?
65 Frg. 297.
66 Frg. 201, 203, 204.
67 Frg. 255.
68 Frg. 95.
69 Frg. 254.
70 Frg. 87.
71 Frg. 261.

159 *72* Frg. 180.
73 Frg. 33.
74 Frg. 181.
75 Frg. 62.
76 Frg. 68.
77 Frg. 244.
78 Frg. 264.
79 Frg. 45.
80 Frg. 174; so kann das bereits in Anm. 52 zu S. 157 herangezogene Frg. noch anders gedeutet werden, vgl. Vorländer 545 S. 258.
81 Demokritos Frg. 182.
82 Frg. 178.
83 Frg. 184.
84 Frg. 79.
85 Frg. 64.

160 *86* Frg. 242.
87 Frg. 208.
88 Frg. 56.
89 Frg. 191.
90 Vgl. d. Zusammenstellung bei Vorländer 545 S. 264 ff.
91 Demokritos Frg. 111.
92 Frg. 273.
93 Frg. 253.
94 Frg. 247.

161 *95* Vgl. S. 53 f.
96 Vgl. Demokritos Frg. 2, a. z. Flg.
97 Seit Horaz Epist. 2, 1, 194 f., vgl. Köstlin I 216 f.
98 Demokritos Frg. 61.
99 Vgl. Anm. 64 zu S. 158.
1 Natorp 349 S. 110.
2 Vgl. S. 3 a. E.
3 Sophistik: *W.:* Diels 106; *L.:* Zeller 596, Grote, Kühnemann 293, Diels 106, M. Wundt 583 I 251 ff., 304 ff., Nestle 357 bis 361, Goebel S. 322 ff., Süß, Th. Gomperz I 331 ff., M. Salomon, Christ I 643 ff., Windelband 577 S. 86 ff., H. Gomperz 190, Zeller 597, Hönigs-

Digitized by Google

wald, Joël 260 I 639ff., Busse 78 S. 36ff., H. Maier S. 195ff.
4 So ist Athen von dem Sophisten Hippias (bei Platon Prot. 337 D) genannt worden.
5 Sophistés i. w. S. bedeutete ja ursprünglich dasselbe wie sophós (Weiser), und auch darunter begriff ja der Grieche in ältester Zeit jeden, der sich auf eine sophía d. h. Kunstfertigkeit (u. a. die Schiffsbaukunst u. dgl.) verstand, dann insbesondere die Meister der Dicht- und Tonkunst, endlich die Männer der Lebenserfahrung und Staatskunst (wie die Sieben Weisen) sowie die Denker, die den Ursprung und Zusammenhang des Weltganzen zu erforschen suchten, also die später sogenannten Philosophen.
6 Vgl. S. 116, Abs. 4.

162 *7* Platon Prot. 349 A.
8 Euthyd. 305 C.
9 Nestle 360 S. 5f.; vgl. dort S. 6ff. a. f. d. Flg.
10 Vgl. Goebel S. 322f.
11 Und keineswegs, wie es fälschlich (Windelband 577 S. 86f.; s. dag. Goebel S. 322f. u. schon Zeller 596 I² 1082 u. 1131 Anm. 2) behauptet worden ist, (gleichwie die heutigen Wissenschaftspopularisierer) der „Masse" auch nur der „geringeren Bürger", geschweige denn des niederen „Volks".

163 *12* Diese war schon durch Zenon von Elea, den „Sophist gewordenen Parmenides" (Joël 260 I 458) in seinen „Aporien" über die Unmöglichkeit der Bewegung usw. angebahnt, um dann in der Sophistik zur „Dialektik des schlechten Willens" (Goebel S. 124) zu werden.
13 Protagoras bei Aristoteles Rhet. 1402a 23.
14 Protagoras: *L.:* die in Anm. 3 zu S. 161 angegebene u. Harpf, Goebel S. 327ff., Nestle 360.
15 Protagoras bei Platon Theait. 152 A; die Übersetzung nach Zeller 596 I² 1093f.
16 Er wurzelt ja zuletzt, unter Vernachlässigung des dort durch die beharrende Gottessubstanz gegebenen Gegengewichtes, in des Herakleitos Lehre vom ewigen Flusse aller Dinge, der wahrgenommenen Objekte sowohl wie der wahrnehmenden Subjekte.
17 Platon Prot. 318 E.

164 *18* Vgl. Prot. 351 C f.
19 Die anthropozentrische Auffassung lehnt er also ab (vgl. Platon Prot. 333 E, 334 A).
20 Vgl. Prot. 320 C ff.
21 Vgl. Prot. 322 D ff., 325 A.
22 Vgl. Plutarchos Perikles 36, Platon Prot. 324 B, Th. Gomperz I 358f.
23 Platon Prot. 326 B.
24 Vgl. Platon Gorg. 453 A, 455 A, Phileb. 58 A, Menon 53 C.
25 Protagoras läßt doch noch die Existenz des Vorgestellten gelten und dieses nur in ewiger Bewegung und Wandlung sein. Gorgias dagegen sagt: nichts Vorgestelltes ist, und er mißt, auch die Mitteilbarkeit des etwa als seiend Vorausgesetzten leugnend, der Sprache nur den Wert eines Mittels bei, seinen Willen den andern mitzuteilen und sich so Macht zu verschaffen (vgl. Goebel S. 358f.).
26 „Mehr Übel gibt es nach seiner Ansicht als Gutes in der Welt, und man sollte den Menschen bei seinem Eintritt in das Leben mit Klageliedern empfangen und dagegen bei seinem Abscheiden aus demselben glücklich preisen." (Nestle 361 S. 196.)
27 Überliefert bei Xenophon Mem. II 1, 21ff. u. v. Joël 262 dem Prodikos wohl mit Unrecht abgesprochen.
28 Die äußeren, vom Durchschnitt der Menschen am höchsten geschätzten Güter, wie z. B. der Reichtum, sagt er nämlich, sind an sich indifferent (adiáphora) und können nur durch den Gebrauch, den man von ihnen macht, zu einem Gut, aber auch zu einem Übel werden (vgl. Pseudo-Platon Eryximachos 397 C ff.).
29 Zeller 596 I² 1124f.

165 *30* Ebenda S. 1125f.
31 Die von Platon mit Recht verspotteten eristischen Gaukler Euthydemos und Dionysodoros verdienen kaum Namensnennung.
32 Dieser betont, ein scharfer Gegner jeder Anarchie, die Notwendigkeit des Gehorchens und der die augenblicklichen Willensgelüste eindämmenden Besonnenheit und Selbstbeherrschung, fügt aber hinzu: „Wer das Häßliche oder Böse nicht begehrt oder berührt hat, ist nicht einer, der sich selbst beherrscht, denn es gibt dann nichts, durch dessen Überwindung er sich selber sittlich gestaltet" (Antiphon bei Diels 106 S. 601 Z. 22ff.; vgl. zu dem Ganzen Goebel S. 384f.). Ihm gesinnungsverwandt ist der sich auch mit Protagoras mehrfach berührende Anonymus Iamblichi (vgl. Nestle 360 S. 24f.).
33 Vgl. Platon Prot. 333 D ff. u. Dialexeis bei Diels S. 635f.
34 Von Haus aus hatte er nur den Sinn, daß infolge der allgemeinen Relativität an sich jede Behauptung gleichwertig sei, und daß daher auch das zunächst Unwahrscheinliche, wenn man nur gewisse Gründe dafür finde, sich wahrscheinlich machen lasse. Die „schlechtere" Sache ist also ursprünglich nur die den Gründen, nicht aber dem Rechte nach schwächere Sache; sie kann durch die Kunst des Redners auch zunächst nur zu der den Gründen, erst infolgedessen aber auch dem Rechte nach stärkeren Sache gemacht werden (vgl. Zeller 596 I² 1140 A. 1).
35 Vgl. Xenophon Mem. IV 4, 19.
36 Also z. B. das Gebot der Götter- und Elternverehrung.

Digitized by Google

37 Z. B. dem Verbot der Blutschande, das nicht bei allen Völkern und nicht jederzeit gilt.
38 Vgl. Xenophon Mem. IV 4, 19.
39 Platon Prot. 337 C.
166 ● *40* Vgl. Nestle 361 S. 198.
41 Hippias verlangt, das Individuum solle sich von den Fesseln der Kultur möglichst befreien dadurch, daß es sich mit der Befriedigung seiner Bedürfnisse auf sich selber stelle und sich von andern unabhängig mache. So rühmte er sich einmal in Olympia, alles, was er an und bei sich trage, Gewand, Gürtel und Schuhe, Siegelring, Salbflasche und Schabeisen habe er selbst verfertigt. Doch weiß man anderseits von ihm, daß er nicht ganz nach diesem Prinzip gelebt habe (vgl. Nestle 360 S. 22).
42 Vgl. Platon Gorg. 482 E ff.
43 Vgl. Platon Staat 338 C ff.
44 Vgl. Platon Gorg. 470 C ff.
45 Zeller 596 I^3 1131 f.
46 Protagoras bei Diogenes Laërt. IX 51.
167 *47* Nestle 361 S. 197.
168 *48* Zu dem ganzen dritten Teil, der hellenischen Ethik im allgemeinen sowie Sokrates und den sokratischen Schulen im besondern vgl. die II-Werke des alphabetischen Literaturnachweises; zu Sokrates insbes.: H. Maier, Piat 398, A. Busse 78, Kafka, Zeller 596 II^1 44 ff., Fouillée 166, Zuccante, Überweg-Pr. I 143 ff., Joël 262; 260 I 730 ff., Kühnemann, Birt 54, Hönigswald S. 123 ff.; M. Wundt 583 I 349 ff., Gilbert 180 S. 255 ff., Aall 2, E. Müller, Wildauer I. Was wir von Sokrates wissen, verdanken wir alles den Werken von Xenophon (vgl. S. 191, Abs. 2), Platon (vgl. die Anm. 29 zu S. 205) und Aristoteles er selbst hat keine Zeile hinterlassen.
49 Vgl. S. 117 f.
50 Z. Flg. vgl. bes. Aall 2 S. 6 ff. u. Zeller 596 II^1 187 ff.
51 Vgl. S. 169, Abs. 3.
52 Zeller 596 II^1 170.
169 *53* Aall 2 S. 6.
54 Zeller 596 II^1 188.
55 Platon Theait. 151 B.
56 Vgl. S. 165, bei Anm. 33, mit der Ansicht des Sokrates: „Möchtest du behaupten, daß etwas andres gut sei als das Nützliche? — Ich nicht. — So ist also das Nützliche gut für den, welchem es gerade nützlich ist? — So scheint es mir." (Xenophon Mem. IV 6, 8.) Übrigens finden wir solchen Relativismus schon bei Herakleitos, vgl. S. 129, bei Anm. 94.
57 In dieser Beziehung hat ihn Aristophanes völlig verzeichnet, und man weiß jetzt, daß ihm bei seiner Schilderung der naturphilosophische „Blumenleser" Diogenes von Apollonia vorgeschwebt haben muß. Auch von Anaxagoras, den er wohl durch Vermittlung seines Lehrers (?) Archelaos kennt (der seinerseits Anaxagoras' Schüler war und zuerst gelehrt haben soll, Recht und Unrecht seien nicht von Natur, physei, sondern durch Satzung, nómo), hat Sokrates nur den teleologisch-theologischen Grundgedanken (vgl. S. 152), nicht das eigentlich Naturwissenschaftliche übernommen und fortgebildet.
58 Vgl. Xenophon Mem. I 4, 1, Platon Euthyd. 275 A, u. dazu H. Maier S. 204 u. Zeller 596 II 175 A. 1.
170 *59* Aristoteles Met. 1078 b 28 ff.
60 Überweg-Prächt. I 153 f.
61 Im Gegensatz zu H. Maier S. 262 ff.; gegen ihn a. Busse 78 S. 134 f. u. schon Zeller 596 II^1 101 ff.
62 Xenophon Mem. IV 6, 1; daher (1 ff.) a. d. flg. Zit.
171 *63* In diesem definitorischen Resultat geht vielmehr die Bedeutung des sokratischen „Begriffes" durchaus nicht auf; sein tieferer und bleibender Sinn wird sich erst bei Gelegenheit der platonischen Ideenlehre herausstellen lassen, vgl. S. 210 ff.
64 Denn daß es ihm auch um dieses an sich, d. h. abgesehen von seiner Beziehung zur Sittlichkeit, zu tun war, zeigen deutlich genug die Erörterungen, in denen er z. B. den Maler Parrhasios, den Bildhauer Kleiton, den Panzermacher Pistias auf den Begriff ihrer Künste zu führen sucht, und insbesondere, wie er mit der Hetäre Theodote Begriff und Methode ihres Gewerbes behandelt (wenn schon Buhlerei, dann nach allen Regeln der Kunst!). Es mag nur darum hier besonders hervorgehoben sein, weil immer wieder (zuletzt von H. Maier, vgl. Anm. 61 zu S. 170) der Versuch gemacht worden ist, Sokrates den Charakter als Begründer der „Begriffsphilosophie" abzusprechen und ihn rein auf moralische Erziehung ausgehen zu lassen.
65 Platon Apol. 21 B.
66 Ebenda 21 D.
67 Theait. 150 C; daher a. d. flg. Zit.
68 Xenophon Mem. I 6, 14.
69 Bes. Mem. IV 1, 3 ff.; 2, 2 ff.
70 Vgl. Zeller 596 II^1 116 ff.
71 Der freilich in dieser Form in keiner unserer Quellen überliefert ist.
172 *72* Abgesehen von dem S. 181, bei Anm. 56 Gesagten.
73 Platon Theait. 150 B f.
74 Vgl. bes. Apol. 22 E; Laches 187 E.
75 Und dem die Bedeutung von elénchein nur schärfer betonenden exelénchein, vgl. bes. Apol. 39 C, 29 E, 18 D, 21 C; Prot. 331 C; Theait. 161 E; Gorg. 486 C, 467 B; (exelénchein:) Apol. 23 A.
178 *76* Zeller 1 II^1 124 f.

Digitized by Google

77 Platon Phaidr. 276 E.
78 Vgl. S. 171, bei Anm. 68.
79 Apol. 33 A.
80 Xenophon Mem. IV 5, 12.
81 Platon Theait. 151 E, vgl. a. Apol. 27 A, Menon 89 E.
82 Xenophon Mem. IV 1, 2.
83 Der übrigens die Ausschreitungen der Knabenliebe auch bei andern höchst ekelhaft findet und aufs schärfste verurteilt, vgl. Xenophon Mem. I 2, 29 f.

174 *84* A. Busse 78 S. 155.
85 Aristoteles: „Sokrates meinte, alle Tugenden seien Einsichten (phronéseis)" (Nik. Eth. 1144 b 19 f.), und: „er meinte, sie seien Gedankenformen (lógoi), denn sie seien (wissenschaftliche) Kenntnisse (epistémai)" (Nik. Eth. 1144 b 29 f.). Xenophon: „Er erklärte die Gerechtigkeit sowie jede andere Tugend für Weisheit (sophía). (Mem. III 9,5), und: „So ist also Weisheit Wissen (epistéme)? — Mir [Sokrates] wenigstens scheint es so" (Mem. IV 6, 7). Aber auch Platon bestätigt dies: „Glaubst du [Protagoras], daß das Wissen (epistéme) etwas Herrliches ist, berufen, den Menschen zu regieren, und daß, wer einmal erkannt hat, was gut und was schlimm ist, daß der von nichts mehr überwältigt und genötigt werden kann, etwas andres zu tun, als was ihn sein Wissen tun heißt, sondern daß die Einsicht (phrónesis) ausreicht, ihm zum Rechten zu helfen? — Ich bin ganz deiner Meinung, Sokrates." (Prot. 352 C.)
86 Vgl. die Stelle am Ende der Anm. 85.
87 Platon Prot. 345 D.
88 Vgl. Xenophon Mem. III 2, 4; IV 1, 2 u. bes. IV 2, 34.
89 Vgl. Platon Menon 77 C ff.
90 Wie sich dazu die in den Quellen (vgl. die Anm. 85 zu S. 174) damit gelegentlich gleichgesetzte sokratische epistéme verhält, davon später (S. 184 ff., bes. 186 Abs. 2).
91 Auch dies steht nicht unmittelbar in den Quellen, geht aber unzweifelhaft aus ihnen hervor: Xenophon: „In bezug auf das Gerechte: versteht es der, welcher absichtlich lügt und betrügt, oder der, welcher unabsichtlich? — Offenbar der erstere. — Somit behauptest du . ., daß der, welcher sich auf das Gerechte versteht, gerechter sei als der, welcher sich nicht darauf versteht? — Offenbar." (Mem. IV 2, 20.) Platon: „Der also, welcher absichtlich Fehler begeht und tadelnswert und unrecht handelt, — wenn es einen solchen gibt —, kann also kein anderer als der Gute sein." (Hipp. min. 376 B.)
92 Vgl. H. Maier S. 346 u. Zeller 596 II[1] 148.

175 *93* Protrépein „antreiben", vgl. S. 169, bei Anm. 58.
94 Das ist sie natürlich auch, denn sonst könnte Sokrates z. B. nicht behaupten, man müsse den *Begriff* der Frömmigkeit haben, um wahrhaft fromm sein zu können; und so für alle Tugenden.
95 Vgl. Platon Prot. 352 E.
96 Vgl. Ovidius Metamorph. VII 20[9]
97 Vgl. Paulus Röm. 7 V. 19.
98 Xenophon Mem. I 5, 4.
99 Xenophon: „Die Weisheit und Besonnenheit unterschied er [Sokrates] nicht, sondern nannte den weise und besonnen, der einerseits das Schöne und Gute kenne und tue, anderseits wisse, was unedel ist, und sich davor hüte." (Mem. III 9, 4.) Platon: „Wenn wirklich die Besonnenheit die Kenntnis der Kenntnisse (epistéme ton epistemón) ist und jede andere Kenntnis leitet, so möchte sie uns wohl nützen, indem gewiß auch die auf das Gute sich beziehende Kenntnis von ihr abhängig ist [, und die Besonnenheit mithin (vgl. A. Busse 78 S. 165) als das bewußte Wissen vom Guten definiert werden kann]" (Charm. 174 D f), was mit der Gleichstellung der Weisheit und Besonnenheit im „Protagoras" (332 A) wohl stimmt.
1 Vgl. Prot. 360 D, Laches 194 E.
2 Vgl. S. 171, Abs. 1.
3 Vgl. Xenophon Mem. IV 6, 6.
4 Vgl. auch noch die Anm. 85 z. S. 174.
5 Vgl. H. Maier S. 322.
6 Vgl. die Platonstelle (Prot. 352 C) in der Anm. 85 z. S. 174.
7 Vgl. nebst Xenophon Mem. IV 2, 31 ff. bes. Platon Euthydem. 279 A ff.

176 *8* H. Maier S. 322.
9 Platon Phileb. 60 C.
10 Vgl. Aristoteles Nik. Eth. 1153 b 22.
11 Platon Euthyd. 280 B; daher a. d. flg. Zit.
12 Vgl. S. 174, bei Anm. 88.
13 Staat 505 D f.
14 Gorg. 507 B f.

177 *15* Wie es allerdings z. B. v. M. Heinze 221 S. 751 geschehen ist.
16 Platon Prot. 358 A, vgl. dazu Nestle 360 S. 143.
17 Vgl. Const. Ritter 430 I 428.
18 Vgl. Platon Gorg. 494 C ff.
19 Prot. 357 C.
20 Aristoteles: „Sokrates kämpfte gegen die Meinung, daß es eine Unenthaltsamkeit (akrasía) gebe; es handle ja niemand mit Überlegung gegen sein Bestes, sondern nur aus Unwissenheit." (Nik. Eth. 1145 b 25 ff.)
21 A. Busse 78 S. 173.
22 Ebenda S. 170.
23 Vgl. die Anm. 56 zu S. 169.
24 Platon Men. 87 D f.

178 *25* Lach. 192 D.
26 Vgl. Charm. 171 D ff.

Digitized by Google

27 Vgl. etwa noch Prot. 333 D, 332 A, u. Xenophon Mem. IV 6, 8f.; III 8, 8; IV 2, 31f.
28 Xenoph. Mem. IV 2, 34; daher a. d. beiden flg. Zitate.
29 Mem. IV. 8, 6.
30 Mem. I 6, 9.
31 Mem. IV. 5, 6.
32 Vgl. S. 175, Abs. 3.
33 Mem. I 2, 4.
34 Mem. I 2, 53.
35 Mem. I 4, 13.
36 Mem. IV 3, 14.

179 *37* H. Maier S. 389; vgl. a. A. Busse 78 S. 185.
38 Wie es in unübertrefflicher Weise Max Stirner in seinem ein konsequentes System des Individualismus darstellenden Buche „Der Einzige und sein Eigentum" formuliert hat: „Wo mir die Welt in den Weg kommt — und sie kommt mir überall in den Weg — da verzehre ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für mich nichts als — meine Speise, gleichwie auch ich von dir verspeiset und verbraucht werde. Wir haben zu einander nur eine Beziehung, die der Brauchbarkeit, der Nutzbarkeit, des Nutzens."
39 Xenophon Mem. I 6, 9.
40 Vgl. O. Dittrich, „Individualismus, Universalismus, Personalismus" [1917], woraus hier nur drei Formeln stehen mögen: für den Individualismus: „jeder für sich, und keiner für den andern"; für den Universalismus: „alle für einen, und einer für alle"; für den Personalismus: „alle für einen und einer für alle, und doch jeder ganz er selbst".
41 A. Busse 78 S. 185.
42 H. Maier S. 403.
43 Ebenda S. 389.
44 Vgl. Vgl. S. 171, bei Anm. 68.

180 *45* S. 173, Abs. 3.
46 Xenophon Mem. II 6, 21ff.

181 *47* Mem. II 6, 28; daher a. d. flg. Zit.
48 Vgl. auch S. 173, bei Anm. 82.
49 Vgl. Mem. II 6, 5.
50 Vgl. Mem. II 6, 38f.
51 Vgl. Mem. II 2, 4.
52 Vgl. Platon Phaid. 116 B.
53 Vgl. Xenophon Mem. II 3, 1ff.
54 Vgl. Mem. II 2, 1ff.
55 Vgl. Zuccante S. 319.
56 Vgl. Xenophon Gastm. II 9f.

182 *57* Oikon. VII 26f.
58 Oikon. VII 28f.
59 „Gibt es einen Menschen, dem du mehr wichtige Interessen anvertraust als deiner Frau? — Nein, keinen. — Und gibt es einen Menschen, mit dem du weniger sprichst als mit deiner Frau? — Wenigstens nicht viele." (Xenophon Oikon. III 13.)
60 Vgl. Oikon. VII 10ff., 32ff.
61 Oikon. VII 39ff.
62 „Nun, Sokrates," sagt dieser Landwirt, „jetzt sollst du erst hören, was es für eine liebenswürdige Kunst ist! Denn daß sie, die so nutzbringend ist und so angenehm auszuüben, und so anständig und so beliebt bei Göttern und Menschen, daß sie obendrein auch ganz leicht zu lernen ist, ist das nicht eine edle Sache? Wer eine andere Kunst lernt, der muß sich erst matt und müde arbeiten, ehe er so viel gelernt hat, daß er sein Brot verdienen kann. Der Landbau macht seinen Lehrlingen das Lernen nicht so sauer, sondern du brauchst nur bei manchem zuzusehen und manches dir sagen zu lassen, so wirst du ihn bald so gut begriffen haben, daß du ihn auch anderen lehren könntest, ja ich glaube, du weißt schon vieles davon und bist dir's nur nicht bewußt. Die Meister anderer Künste verstecken wohl gern die wichtigsten Stücke ihrer Kunst. Der Landwirt dagegen, der sich am besten aufs Pflanzen versteht, wird sich seiner Kunst am meisten freuen, wenn ihm jemand dabei zusieht, und wer am besten zu säen weiß, nicht minder, und wenn du einen Landwirt nach etwas fragst, was gut gemacht ist, so wird es ihm nicht einfallen, dir zu verheimlichen, wie er es gemacht hat. So scheint es, Sokrates, die Landwirtschaft veredelt auch die Gesinnungen der Menschen, die mit ihr zu tun haben." (Xenophon Oikon. XV 10ff.)

183 *63* Vgl. Oikon. XV 1.
64 Oikon. XIV 9.
65 Vgl. auch S. 19, Abs. 3.
66 H. Maier S. 416.
67 Platon Kriton 51 A; daher a. d. flg. Zit.
68 Kriton 51 B.
69 Xenophon Mem. IV 4, 13; daher a. d. flg. Zit.
70 Platon Kriton 51 B.
71 Kriton 51 C.

184 *72* Kriton 51 E f.
73 Kriton 54 B f.
74 H. Maier S. 417; danach (S. 417 ff.) a. d. Flg.
75 Ebenda S. 418.
76 Xenophon Mem. III 7, 5.
77 Vgl. Mem. III 5, 15f., IV 4, 15; Platon Kriton 52 E, Prot. 342 A ff., u. ö.

185 *78* Aristoteles bei Stobaios Flor. 86, 25 (Aristoteles 1490a 20).
79 Xenophon Mem. III 9, 10.
80 H. Maier S. 395.
81 Platon Lach. 185 A.
82 H. Maier S. 388.

186 *83* Ebenda S. 389.
84 Vgl. auch S. 183, bei Anm. 64.
85 Vgl. S. 184, bei Anm. 72—74.
86 Vgl. S. 179, Abs. 1.
87 Vgl. S. 175, Abs. 4.
88 Platon Apol. 41 C f.
89 H. Maier S. 429.

Digitized by Google

187 *90* Vgl. S. 187, Abs. 3 u. H. Maier S. 435.
91 Platon Apol. 35 D.
92 Es freilich auch an scharfer Kritik der Göttervermenschlichung in der Volksreligion und überhaupt Bemängelung der populären Gottesvorstellung nicht fehlen lassen.
93 Vgl. S. 171, Abs. 1.
94 Vgl. die Anm. 57 zu S. 169.
95 *Henotheismus:* jene Form des Polytheismus, bei der unter vielen Göttern doch einer vor allen andern angerufen und dann dieser als der Hauptgott, „der" Gott, verehrt wird. So vor allem Zeus, aber auch die andern, insbesondere (und da wieder namentlich in den Mysterien) die chthonischen „großen Götter", sofern jede von diesen Gottheiten dem Gemüt des Verehrenden so gut als alle Götter ist: „erhaben und unbegrenzt, ohne die Schranken, welche, nach unserer Vorstellung, eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muß" (KHL. I 1915). Von hier führt eine Linie durch Xenophanes, Anaxagoras usw. zum Monotheismus, den man Sokrates freilich nicht zuschreiben darf (dies gegen A. Busse 78 S. 200, der allerdings auch Xenophanes usw. als Monotheisten ansieht; vgl. für unsere Ansicht a. H. Maier S. 444).
96 Xenophon Mem. IV 3, 3; danach (3 ff.) a. d. Flg.
188 *97* H. Maier S. 435.
98 Ebenda S. 436.
99 Platon Apol. 40 C.
1 Vgl. dazu bes. H. Maier S. 447 ff., Zeller 596 II¹ 74 ff.
2 Vgl. Zeller 596 II¹ 89, a. f. d. flg. Zit.
189 *3* Platon Apol. 40 A ff.
4 H. Maier S. 455.
5 So vor allem von der Betätigung als Politiker, von der Vorbereitung auf eine Verteidigungsrede, von der Wiederaufnahme abtrünniger Jünger, vom Weggehen aus dem Lyzeum, bevor ein unvermutetes philosophisches Gespräch beginnt, usw. (vgl. Zeller 596 II¹ 80, A. 2).
6 H. Maier S. 460 f.
7 Xenophon Apol. 12.
8 Platon Theait. 150 C.
9 Apol. 33 C.
10 Vgl. H. Maier S. 448.
190 *11* Z. Flg. vgl. bes. ebenda S. 499 ff.
12 Ebenda S. 501.
191 *13* Sokratische Schulen: *L.:* Zeller 596 II¹ 232 ff., H. Maier S. 499 ff., Joël 260 I 838 ff., M. Wundt 583 I 389 ff., Kafka S. 31 ff.; Dümmler, Joël 261, Nestle 363; die *W.* Xenophons sind S. 191, Abs. 2 aufgeführt; von den andern ist nur sehr weniges fragmentarisch erhalten, vgl. Überweg-Pr. I 169 ff.
14 Griechisch: Apomnemonéumata.
15 Xenophon Mem. III 1, 1; 10, 1.
16 Mem. IV 6.
17 Sich in Frage und Antwort abspielende. Der Ausdruck ist freilich, auf die sokratisch-elenktische Methode bezogen, nicht genau: bei der Katechese antwortet der Lehrer, nicht der Schüler.
192 *18* Zeller 596 II¹ 237; dort a. die Belege.
19 Vgl. S. 177 f.
20 Vgl. Zeller 596 II¹ S. 233 A. 1.
21 Timon bei Diog. Laërt. II 107.
22 Denn er hat auch die Meinung, als ob die Eigenschaften noch außer den Einzeldingen existierten, im Sinne eben des kynischen Nominalismus (über den man S. 200, hinter Anm. 83, vergleiche), bestritten.
23 Vgl. Cicero Acad. II 42 u. Diog. Laërt. II 136, sowie Plutarchos Virt. mor. 2 S. 440 (bei Zeller 596 II¹ S. 279 f.
24 Vgl. z. Flg. bes. Zeller 596 II¹ S. 244 ff., 255 ff.
193 *25* Ebenda S. 259.
26 Diog. Laërt. II 106.
27 Zeller 596 II¹ 260; daher a. d. flg. Zit.
28 Vgl. Diog. Laërt. VII 161.
29 Die Namen tun hier mit Ausnahme des noch zu behandelnden Stilpon nichts zur Sache, da keiner außer diesem für die Geschichte der Ethik von Bedeutung ist.
30 Diog. Laërt. II 106; daher a. d. flg. Zit.
194 *31* Vgl. Zeller 596 II¹ 275.
32 Vgl. S. 176, Abs. 3.
33 Diog. Laërt. II 88.
34 Zeller 596 I² 1100.
35 Die psychologische Trennung des „Empfindens i. e. S." vom „Fühlen i. e. S.", der „Empfindung" (des Kalten, Harten, Blauen usw.) vom „Gefühl" der Lust, Unlust usw. erfolgt erst sehr spät, bei Tetens und Kant; auch heute sprechen wir ja noch oft von „Gefühl" im Sinne von Tastempfindung, und von „Empfindung", wo wir „Gefühl" des Schönen, Guten usw. meinen.
36 Vgl. Sext. Empir. Geg. d. Math. 7, 191 ff.
37 Woraus sich auch die skeptische Überzeugung der Kyrenaiker von der Wertlosigkeit aller physikalischen Forschungen ohne weiteres erklärt.
38 Vgl. Diog. Laërt. II 86, 89.
39 Ebenda II 88.
40 Vgl. Sext. Empir. Geg. d. Math. 7, 199.
195 *41* Vgl. Diog. Laërt. II 89 f.
42 Aristippos bei Ailianos Bunte Gesch. 14, 6.
43 Vgl. Diog. Laërt. II 87 u. Platon Phileb. 12 D.
44 Diog. Laërt. II 88.
45 Vgl. Ebenda II 90.
46 Ebenda II 93.
47 Ebenda II 89.

Digitized by Google

196 *48* Zeller 596 II¹ 360.
49 Diog. Laërt. II 91.
50 Zeller 596 II¹ 360; dort a. d. Belege.
51 Diog. Laërt. II 75.
52 Vgl. ebenda II 69f., 70, 72, 80.
53 Zeller 596 II¹ 361, vgl. Diog. Laërt. II 91.
54 Diog. Laërt. II 75.
55 Vgl. ebenda II 78.
197 *56* Zeller 596 II¹ 369, a. f. d. flg. Zit.
57 Diog. Laërt. II 68.
58 Vgl. Xenophon Mem. II 1, 13.
59 Vgl. die Belege bei Zeller 596 II¹ 368.
60 Ebenda S. 373.
61 Aristoteles Met. 996 a 32.
62 Vorländer 544 I 77f.
63 Vgl. Zeller 596 II¹ 336 A. 5 u. S. 374, a. f. d. Flg.
198 *64* Neben denen die Tochter des Aristippos, Arete, und ihr Sohn, der jüngere Aristippos, als durchaus konservativ nicht weiter in Betracht kommen.
65 Vgl. Diog. Laërt. II 97ff.
66 Vgl. ebenda II 98.
67 Vgl. ebenda II 93.
68 Ebenda II 94.
199 *69* Vgl. ebenda II 95f.
70 Ebenda II 96.
71 Ebenda II 94.
72 Ebenda II 94f.
73 Ebenda II 95f.
74 Ebenda II 95; daher a. d. flg. Zit.
75 Zeller 596 II¹ 381.
76 Diog. Laërt. II 96.
77 Vgl. Clem. Alex. Strom. II 417 B.
78 Diog. Laërt. II 96.
200 *79* Sext. Emp. Geg. d. Math. VII 11.
80 Wie Antisthenes bei Diog. Laërt. VI 10 ebenfalls behauptet.
81 Antisthenes bei Diog. Laërt. VI 11.
82 Zeller 596 II¹ 288; vgl. ebenda S. 288ff. a. f. d. Flg.
83 Diog. Laërt. VI 103.
201 *84* Vgl. Schol. zu Aristoteles Kat. 22b 40f.
85 S. 200, bei Anm. 81.
86 Man vgl. dazu noch insbes.: „Das sicherste Bollwerk ist die Einsicht (phrónesis), denn sie kann weder weggeschwemmt noch verraten werden. Schaffe dir in dir selbst ein Bollwerk durch die Unbezwinglichkeit deiner Erwägungen (logismói)." (Diog. Laërt. VI 13.)
87 Vgl. Diog. Laët. VI 105, 24.
88 „Alles, was zwischen Tugend und Schlechtigkeit (kakía) in der Mitte liegt, erklären sie [d. h. die Kyniker] für gleichgültig, ähnlich wie Ariston von Chios [ein Schüler des Stoikers Zenon; der Begriff des sittlichen adiáphoron führt aber vielmehr auf den Sophisten Prodikos zurück, vgl. S. 164, bei Anm. 28]." (Diog. Laërt. VI 105.) Im Text haben wir kakón bezw. aischrón mit „Übles" wiedergegeben, weil dieser Ausdruck sowohl das außersittliche als das sittliche Schlechte deckt und außerdem, worauf es hier ankommt, das Schlechte bedeutet, sofern es *gefühlt* wird. So gesehen ist z. B. für Diogenes *der Tod kein Übel*, weil er, einmal eingetreten, überhaupt Gefühllosigkeit bedingt (vgl. Diog. Laërt. VI 68).
89 Vgl. die Belege bei Zeller 596 II¹ 305, a. f. d. Flg.
90 Vgl. die Anm. 88.
91 Diog. Laërt. VI 3.
202 *92* Windelband 577 S. 112.
93 H. Maier S. 507.
94 Athenaios XII 513a; daher a. d. flg. Zit.
95 Vgl. Stobaios 29, 65.
96 Vgl. die Erklärung des Wortes pónos durch érgon bei Aristarchos Schol. zu Homer Il. 5, 667; 6, 72; 13, 2.
97 So auch der Tod, mit dem ja alle Lust aufhört, vgl. d. Anmerk. 88 zu S. 201.
98 Diog. Laërt. VI 2.
99 Diog. Laërt. VI 2; daher a. d. flg. Zit.
1 Vgl. S. 200, bei Anm. 81.
2 Vgl. S. 175f.
3 Vgl. S. 186, bei Anm. 84.
4 Diog. Laërt. VI 12.
5 Diog. Laërt. VI 105.
6 „Zu Antisthenes könnte das Schicksal (tyche) wohl [mit den Worten Homers] sagen: „Jenen nur nicht vermag ich, den wütenden Hund [kyon, mit Anspielung auf ihn als Kyniker], zu erreichen." (Schol. zu Arist. Kat. 23 b 11ff.)
7 Vgl. Platon Charm. 163 C, Gastm. 205 E mit Diog. Laërt. VI 12 u. z. d. Ganzen Zeller 596 II¹ 304, bes. A. 1.
203 *8* Diog. Laërt. VI 12.
9 Diog. Laërt. VI 6; daher a. d. flg. Zit.
10 Womit man die aristippische Antwort auf die Frage, „welcher Vorteil ihm aus der Philosophie erwachse", vergleichen mag: „mit jedermann kecklich verkehren zu können" (vgl. S. 197, bei Anm. 57).
11 Vgl. S. 200, bei Anm. 79, auch für die folgenden beiden Thesen.
12 Diog. Laërt. VI 12; daher a. d. zwei flg. Zit.
13 D. h. wissenschaftlich-gelehrte Erörterungen, gemäß der Erkenntnislehre des Antisthenes, vgl. S. 200, Abs. 4.
14 Diog. Laërt. VI 71, daher a. d. flg. Zit.
15 Vgl. die Belege bei Zeller 596 II¹ 317ff.
16 Wenigstens wird bezüglich Metrokles und Menippos überliefert, daß sie durch Selbstmord geendet haben.
17 Vgl. S. 203, bei Anm. 8.
204 *18* Zeller 596 II¹ 321.
19 Der die Ehe „mit den schönsten Frauen" zum Zwecke der Kindererzeugung nötig findet, sich freilich selber zur bloßen geschlechtlichen Befriedigung jeweils mit der nächsten besten,

Digitized by Google

die kein anderer mehr will, begnügt, vgl. Diog. Laërt. VI 11 u. Xenophon Gastm. IV 38.
20 Diog. Laërt. VI 11.
21 So war Antisthenes zwar nicht ohne Bürgerrecht in Athen, aber doch durch Geburt aus „nicht vollgültiger Ehe" (Diog. Laërt. VI 1) und Vermögensverhältnisse Proletarier; Diogenes war aus Sinope verbannt, in Athen lebte er als Heimatloser; Krates hatte dieses Leben selbst gewählt, dann war auch seine Vaterstadt zerstört worden; Monimos war ein von seinem Herrn fortgejagter Sklave.
22 Vgl. Zeller 596 II¹ 325.
23 Vgl. Diog. Laërt. VI 33, 55 u. bes. 60.
24 Ebenda VI 4.

205 *25* Zeller 596 II¹ 331.
26 Ebenda S. 331 u. 315.
27 Womit wir noch nicht einmal den beißenden Sarkasmus meinen, mit dem Diogenes bei hellichtem Tage mit der Laterne Menschen gesucht und — nicht gefunden haben soll.
28 Vgl. S. 190, Abs. 5.
29 Die Reihe der verhältnismäßig sicher zu datierenden, für Platons Ethik in Betracht kommenden platonischen *Dialoge* (vgl. über die Datierungsversuche bes. Überweg-Pr. I 215ff., Const. Ritter 430 I 261ff., Pohlenz, Arnim 24) stellt sich folgendermaßen dar: Gorgias, Menon, Kratylos, Gastmahl (Symposion), Phaidon, Staat II—X (das 1. Buch ist jedenfalls früher geschrieben), Phaidros, Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Gesetze (Nomoi), Epinomis. Die Stellung des Lysis und Euthydemos ist unsicher, wahrscheinlich gehören sie aber zu den vorgorgianischen Dialogen. Diese Frage ist aber für uns ebenso wie die der näheren Chronologie der platonischen Jugendschriften (Apologie, Kriton, Laches, Charmides, Protagoras, Euthyphron, kleinerer und größerer Hippias, Ion) von minderer Bedeutung: Wichtig waren sie, da sie kaum schon eigentlich platonisches Lehrgut enthalten, nur als Quellen für Sokrates und die Sophistik; der „Ion" vollends und der wahrscheinlich dem „Kratylos" zeitlich nahestehende „Menexenos" haben vollends mit eigentlich platonischer Ethik nichts zu tun. — *A.* v. Burnet, *Ü.* v. Schleiermacher, Müller-Steinhart u. Einzel-*A.* in *Ü.* der Philos. Bibl. (vgl. Überweg-Pr. I 205f.). — *L.:* Windelband 579, Const. Ritter, Wilamowitz-Möll. 571, M. Wundt 586, Piat 399, 401, Fouillée 167, Pater, Riehl 429, Zeller 596 II¹ 389ff., Kafka S. 62ff.; Pohlenz, Arnim 24, Apelt 15, 16, H. Meyer 334, Bury, N. Hartmann, Natorp 350 bis 352, Eibl, Wildauer II, Cohen 95; Entz.
30 Vgl. bes. S. 242f.
31 H. Maier S. 581.
32 Ebenda S. 582; daher a. d. flg. Zit.

206 *33* Ebenda S. 577f.
34 Ebenda S. 577.
35 Vgl. S. 201, Abs. 2.
36 Vgl. S. 176, Abs. 3.
37 Platon Phileb. 11D.
38 Die von Platon damit verbundene weitere Aufgabe, den Begriff des Guten überhaupt zu finden, geht uns erst sehr viel später an, vgl. S. 228, Abs. 2ff.
39 Vgl. Phileb. 11D, 19C, 22B; wie sich dazu 64A u. 65B verhalten, ist S. 228, Abs. 5 gezeigt.
40 Platon Phileb. 11B; daher a. d. flg. Zit.
41 Phileb. 22A.

207 *42* Phileb. 26D.
43 Phileb. 27D; daher a. d. flg. Zit.
44 Phileb. 27E.
45 Vgl. Phileb. 28Aff., bes. 30E.
46 Vgl. Phileb. 31Bff.
47 Vgl. Phileb. 64B u. dazu C. Ritter 431 S. 162ff., bes. a. 164.
48 Platon Phileb. 66E.
49 H. Maier S. 575.
50 Ebenda S. 576, a. f. d. flg. Zit.
51 Ebenda S. 577, a. f. d. flg. Zit.
52 Platon Phileb. 66Aff.; der Wortlaut ist in seinen wesentlichen Teilen: „Auf alle Weise also wirst du, Protarchos, den Abwesenden durch Boten, den Anwesenden durch eigenen Mund verkünden, daß die Lust nicht das erste und auch nicht das zweite Gut (ktéma) sei, sondern daß das erste im Gebiete des Maßes (métron) und des Maßvollen (métrion) und Angemessenen (kaírion) und alles dessen liegt, was, wie man annehmen muß, der Natur des Ewigen teilhaftig ist . ., das zweite aber im Gebiet des Ebenmäßigen (symmetron) und Schönen (kalón) und Vollendeten (téleon) und Zulänglichen (hikanón) und alles dessen, was zu dieser Klasse gehört . . Und wenn du als drittes meiner Vermutung nach Vernunft (nus) und Einsicht (phrónesis) setzest, so dürftest du nicht weit von der Wahrheit (alétheia) entfernt bleiben . . Und wird nun nicht, was wir als der Seele selbst gehörend setzten, nämlich die Wissenschaften (epistémai), die Künste (téchnai) und die sogenannten richtigen Meinungen (orthái dóxai), zu diesen dreien als Viertes hinzukommen, wenn anders sie dem Guten (agathón) näher verwandt sind als die Lust . ., und als Fünftes sodann jene Lüste (hedonái), die wir nach genauer Bestimmung als schmerzlose setzten und als reine (katharái), der Seele für sich gehörige bezeichneten, indem sie teils dem Wissen (epistémai) teils den Wahrnehmungen (aisthéseis) sich anschließen?" — Es steht außer Zweifel, daß mit „Wahrheit (alétheia)" in diesem Zusammenhange die „objektive Wirklichkeit" gemeint ist (vgl. Const. Ritter 431 S. 168 Abs. 1 a. E.).
53 Vgl. bes. Natorp 350 S. 328ff., C. Ritter

Digitized by Google

431 S. 167ff., 162ff., Apelt 16 S. 18ff.; nur können wir uns der Ansicht Apelts, wonach unter dem nus nur die menschliche Vernunft zu verstehen wäre, nicht anschließen. Vgl. zu dem Ganzen bes. auch Cohen 94 I u. N. Hartmann.
54 Vgl. Platon Phileb. 28 D.
208 *55* H. Maier S. 577.
56 Ebenda S. 576.
57 Dazu gehört es auch, wenn gesagt wird, bei Platon habe auf seiner „Höhe" (vgl. H. Maier S. 525ff.), d. h. „in der Dialoggruppe Symposion-Phaidon-Politeia" (H. Maier S. 541) „die mystisch-dualistische Askese" (H. Maier S. 553) mit ihrem „nun bei ihm an die Stelle der sittlichen Freiheit des Sokrates getretenen Erlösungsideal" (H. Maier S. 552, a. f. d. flg. Zit.) ganz „das sokratische Lebensideal verdrängt"; wozu man auch halten mag, daß „der Phaidon den vollen Inhalt der eigentlich platonischen Ethik" (M. Wundt 583 I 452, a f. d. flg. Zit.) biete, „neben dem alles Vorangegangene nur Vorbereitung, alles Folgende nur Ausführung" sei. Was es mit der ersteren Behauptung auf sich hat, wird sich noch zeigen; wer insbesondere das letztere meint, muß aber Platon seine ethischen Begriffe wesentlich auf der Basis orphisch-pythagoreischer Seelenmystik gewinnen lassen, und er muß die erkenntnistheoretischen Momente, die bei der Ausbildung der platonischen, mit seiner Ethik in unlöslicher Verbindung stehenden Ideenlehre grundlegend gewirkt haben, kurzerhand beiseite schieben (wie es von M. Wundt 583 I 460 Anm. 1 geschieht). Er kann dann allerdings der Meinung sein, daß „die platonische Idee später Entwicklungen durchgemacht habe, die sie von ihren ethischen Grundlagen mehr entfernten und sie auf das rein logische und ontologische Gebiet hinüberführten" (M. Wundt 583 I 460, a. f. d. flg. Zit.), und daß „diese späteren Umgestaltungen der Ideenlehre und die Schwierigkeiten, in die sie dadurch verstrickt wurde, nicht mehr in eine Betrachtung der Ethik gehören". Aber all dies hat seine schweren Bedenken, und wir haben darum geglaubt, viel eher vom „Philebos" als gerade vom „Phaidon" ausgehen zu sollen.
58 S. 190, Abs. 5.
59 Vgl. S. 171f.
60 S. 206, Abs. 4f.
209 *61* Nach Platon Phileb. 23 C ff.
62 Ein etwaiges „fünftes Geschlecht", die Ursache der Trennung, meint Platon (Phileb. 23 D), kommt mindestens hier nicht in Betracht.
63 Phileb. 24 E.
64 Phileb. 25 A.
65 Phileb. 26 D, a. f. d. flg. Zit.
66 Phileb. 27 B.
67 Phileb. 27 A, vgl. 30 C.
68 Phileb. 26 E, a. f. d. flg. Zit.
69 Vgl. Phileb. 30 A f.
70 Phileb. 30 C, a. f. d. flg. Zit.
71 Vgl. Phileb. 28 D ff.
72 Phileb. 16 D.
73 Phileb. 16 C, vergl. D.
74 Phileb. 16 C f.
75 Vgl. Paley bei Bury zu Phileb. 16 D.
210 *76* Platon Phileb. 16 D f.
77 Nochmals Paley bei Bury zu Phileb. 16 D.
78 Allerdings auch nur vorläufig (abschließenden), was uns aber hier noch nicht angeht; vgl. S. 212, bei Anm. 86.
79 Vgl. S. 171, Abs. 1.
80 Hypóthesis „Unterlegung", zu hypotithénai „unterlegen".
81 S. 208, Abs. 3.
211 *82* Vgl. S. 171, bei Anm. 67.
83 So z. B. das Urteil „dies ist eine Geschmackssinneslust" die Probleme: „was ist Lust?", „was ist Sinn?", „was ist Geschmack?", usw.; — jede daraus erfolgende Definition ergibt weitere Probleme, und zwar in infinitum.
84 Platon Phileb. 62 B.
85 Vgl. z. Flg. bes. Marck S. 1ff.
212 *86* Jenes Herakliteers, der den Satz des Herakleitos, man könne nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen, durch seine Behauptung überbot, auch nicht einmal könne dies geschehen: ein Extrem von Veränderlichkeit, dessen Annahme man wohl als den äußersten Relativismus bezeichnen kann.
87 Vgl. S. 166, Abs. 2, u. S. 163, bei Anm. 15.
88 Vgl. Platon Theait. 184 D ff.
89 Vgl. S. 125, Abs. 2.
90 Vgl. S. 145, Abs. 5.
91 Vgl. Marck S. 7.
92 Vgl. S. 125, Abs. 2.
213 *93* Vgl. Platon Gorg. 493 A.
94 Vgl. Phaidr. 250 B f.
95 Vgl. Natorp 350 S. 71f.
96 Vgl. Räder S. 122.
97 Platon Gorg. 504 C f.
98 Vgl. S. 211, bei Anm. 84.
214 *99* Theait. 176 A f.
1 Phaid. 67 A f.
2 Phaid. 67 D.
3 Phaid. 67 C f.
4 Phaid. 66 B f.; daher a. d. flg. Zitate.
5 Auf die im „Gastmahl" (vgl. S. 217, Abs. 2) vorbereitete und im „Phaidros" gegebene *spezifisch mystisch-ekstatische Lösung* kommen wir am besten erst in ganz anderem Zusammenhange, bei Philon von Alexandreia (in Band II) ausführlicher zu sprechen. Vgl. übrigens auch S. 243, Abs. 2 u. die dortige Anm. 32.
6 Men. 81 D.
215 *7* Phaidr. 249 B f.
8 Theait. 150 D.
9 Phaid. 75 D.
10 Phaid. 74 E.

Digitized by Google

11 Vgl. Phaid. 104 B.
12 Vgl. S. 212, Abs. 4.
13 Wir denken dabei bes. an den Schlußmythos des „Gorgias", den des „Phaidon", sowie an den Präexistenzmythos des „Phaidros".
14 Vgl. S. 137, Abs. 2.
216 *15* Phaid. 76 C f.
16 Gemäß den (gleichviel ob stichhaltigen oder nicht stichhaltigen) Beweisen im „Phaidon".
17 Phaid. 81 A a. f. d. beiden flg. Zitate.
18 Phaid. 80 E, a. f. d. flg. zwei Zitate.
19 Gemäß der mythischen Darstellung am Schluß des „Phaidon": „Wenn die Seelen der Gestorbenen an den Ort kommen, wohin der Daimon einen jeden führt, lassen sie zunächst den Richterspruch über sich ergehen, sowohl die, welche ein gutes und frommes Leben geführt haben, wie auch die Sünder. Und diejenigen, deren Leben sich, wie anzunehmen, in der Mitte zwischen beiden gehalten hat, ziehen nun nach dem Acheron hin, besteigen dort die bereitstehenden Fahrzeuge und gelangen so zu dem See. Dort erhalten sie ihre Wohnstätte und reinigen sich, und wer Freveltaten begangen hat, büßt seine Schuld ab und wird erlöst, wie anderseits auch jeder für das, was er etwa Gutes getan hat, je nach Verdienst belohnt wird. Diejenigen aber, die als unheilbar erfunden werden wegen der Größe ihrer Verbrechen, also Sünder, welche zahlreiche und schwere Tempelräubereien oder viele ungerechte und gesetzwidrige Bluttaten oder ähnliche Ruchlosigkeiten auf dem Gewissen haben, — diese stürzt das gerechte Geschick in den Tartaros, von wo sie immer wieder emporkommen. Diejenigen aber, deren Ruchlosigkeiten sich bei aller Schwere doch noch als heilbar erweisen, also die z. B. gegen Vater oder Mutter sich im Zorn tätlich vergangen haben, aber weiterhin ihr Leben in Reue hinbrachten, oder die sonstwie zu Mördern geworden sind, die müssen zwar unbedingt den Sturz in den Tartaros erleiden, aber unten angelangt und ein Jahr lang dort festgehalten, werden sie durch die Strömung wieder ausgeworfen, die gewöhnlichen Mörder in den Kokytos, die Frevler an Vater und Mutter in den Pyriphlegethon. Wenn sie aber von deren Strömung getragen in die Nähe des Acherusischen Sees kommen, da schreien sie laut auf und rufen nach den von ihnen Getöteten oder Gemißhandelten, und wenn ihr Rufen gehört worden ist, flehen sie inständig und bitten, sie möchten sie aussteigen lassen und in den See aufnehmen; und wenn sie erhört werden, steigen sie aus und werden ihrer Leiden ledig, wo nicht, so gelangen sie wieder in den Tartaros und von da wieder in die Flüsse; und dieses jammervolle Schicksal nimmt nicht eher ein Ende, als bis sie bei den Opfern ihres Frevelmutes Erhörung gefunden haben; denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern auferlegt worden. — Diejenigen aber, deren Leben als durchaus Gott wohlgefällig erfunden wird, die sind es, welche mit diesen unterirdischen Stätten nicht in Berührung kommen und von ihnen befreit bleiben wie von Gefängnissen, indem sie nach jener reinen Wohnstätte gelangen [die der Sokrates des ‚Phaidon' früher geschildert hat] und auf den Höhen der Erde sich ansiedeln. Von diesen selbst aber leben die, welche sich durch Philosophie geläutert haben, körperlos durch alle künftige Zeit fort und gelangen in Wohnstätten, die noch herrlicher sind als die genannten; sie zu schildern ist aber nicht leicht und in der noch zu Gebote stehenden Zeit [Sokrates teilt dies alles in seiner letzten Stunde Freunden im Gefängnis mit] nicht möglich." (Platon Phaid. 113 D ff.)
20 Phaid. 114 D f.
21 Phaid. 64 A.
22 Vgl. S. 213, bei Anm. 93.
23 Platon Theait. 173 D f.
24 Phaid. 64 B.
25 Vgl. Theait. 176 B ff.
26 Vgl. Gesetze 896 D f., Tim. 46 E, u. vorher Theait. 176 A, Politikos 269 D ff. sowie die Anm. 35 zu S. 237.
217 *27* Theait. 176 A.
28 Vgl. S. 214, bei Anm. 99.
29 Vgl. den Schluß der Anm. 19 zu S. 216.
30 Vgl. S. 213, Abs. 3.
31 Platon Staat 540 B, a. f. d. flg. Zit.
32 Gastm. 210 D.
33 Gastm. 210 A ff.
218 *34* Gastm. 210 E ff.
35 Vgl. Gastm. 201 E ff.
36 Gastm. 201 C.
37 Gastm. 206 B.
38 S. 220, Abs. 3.
39 Platon Staat 428 E.
40 Staat 429 A.
41 Staat 428 D.
42 Staat 428 C f.
43 Staat 428 D.
44 Vgl. Staat 497 A, 502 D, 463 B.
219 *45* Staat 376 C.
46 Staat 519 C.
47 Staat 429 B.
48 Staat 414 B.
49 Staat 502 E.
50 Staat 414 B.
51 Staat 429 C.
52 Staat 430 B.
53 Vgl. Staat 431 D f.
54 Staat 431 E f.
55 Kühnemann 293 S. 347.
56 Platon Staat 463 B.
57 Vgl. Staat 373 B ff.

Digitized by Google

58 Staat 442D.

220 *59* Staat 332D.

60 „Die Gleichheit, die geometrische nämlich, spielt bei den Menschen und Göttern eine wichtige Rolle" (Platon Gorg. 508A), heißt es schon im „Gorgias". Sie, die Platon auch in den „Gesetzen" (757B) preist, ist das Prinzip der Ämter- und Ehrenverteilung nach Leistung und Würdigkeit, anstatt der „arithmetischen" Gleichheit, die einfach nach Köpfen zählt. Wir werden ihr auch bei Aristoteles begegnen (vgl. S. 263, Abs. 1).

61 Vgl. S. 186, Abs. 1.

62 Platon Staat 434D.

63 Jetzt, noch nicht im „Phaidon", wo er im Gegenteil die Einfachheit und Unteilbarkeit der Seele zum Fundament seiner Beweise für die individuelle Seelenunsterblichkeit macht; weshalb ihm denn auch vom „Staat" an neue solche Beweise nötig scheinen, für die bes. der „Timaios" (41Aff.) in Betracht kommt.

64 Platon Staat 441C.

65 Staat 435E u. sonst.

66 Staat 439Df.

67 Z. B. Staat 442Bff.

68 Den man aber natürlich keineswegs so deuten darf, als habe Platon gemeint, die seelischen Eigenschaften seien zuerst im Staate und nachher erst in den Einzelseelen da. Platon sagt vielmehr ausdrücklich: „Müssen wir nicht unbedingt einräumen, daß jedem von uns dieselben Grundformen und Verhaltungsarten innewohnen wie dem Staate? Denn woher anders sollten sie in den Staat gelangt sein?" (Platon Staat 435E.)

69 Staat 441Cf.

70 D. flg. Zitate aus Staat 441Dff.

221 *71* „Meine Ansicht geht dahin, Einsicht (phronéin), Denken, Erinnerung und alles, was damit verwandt ist, nämlich richtige Meinung und wahrheitsgemäße Überlegungen seien für alle Geschöpfe, die Anlage zu solcher Betätigung besitzen, besser und ersprießlicher als die Lust" . . . „ich behauptete, daß für das Leben des Menschen die Vernunft (nus) weit wertvoller und besser sei als die Lust" (Platon Phileb. 11B bezw. 66E).

72 Nach dem „Menon" (98ff., daher d. flg. Zitate) gibt es außer dem Wissen d. h. der phrónesis, mit der hier (vgl. Men. 98f., bes. a. 99Ef.) noch ohne weiteres die epistéme sowie der nus i. e. S. wechselt, noch ein Zweites, was „nützlich und gut ist, was richtig leitet, und wodurch der Mensch Führer werden kann zum Rechten". Es ist dies die „wahre oder richtige Meinung (alethés dóxa oder eudoxia)", mittelst deren z. B. „die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht (to phronéin) betrifft, besser daran zu sein als die Orakelsprecher und Wahrsager, die auch viel Wahres sagen, aber nichts von dem wissen, was sie sagen". Denn man muß sich klar sein darüber: diese (Wahrsager usw.) haben ihre Tugend nur „durch göttliche Schickung, ohne [außerdem] Vernunft [i. e. S. zu besitzen]", und ihre Lage ist darum doch einigermaßen mißlich. Eine so „schöne Sache" nämlich die richtigen Meinungen sind, „solange sie bleiben" (Men. 97E, daher a. d. flg. Zit.), indem sie so lange „alles Gute zu bewirken" vermögen: „lange Zeit pflegen sie nicht zu bleiben, sondern sie gehen davon aus der Seele des Menschen, so daß sie doch nicht so viel wert sind, bis man sie bindet durch Beziehung des Grundes (aitías logismó)" (Men. 97Ef.) und so (vgl. Men. 98A, daher a. d. flg. Zit.) die Erinnerung (anámnesis) an sie heranbringt. Denn erst „nachdem sie [so] gebunden worden, werden sie zuerst Erkenntnisse (epistémai) und dann auch bleibend, und deshalb ist die Erkenntnis (epistéme) höher zu schätzen als die richtige Meinung", trotz deren gewissermaßen praktischer Vernunftleistung.

73 Dem entspricht es auch ganz, wenn (vgl. Eibl S. 27f.) Platon in seiner Darstellung der Seelenteile das logistikón auch als philósophon, das thymoeidés als philótimon (Ehrliebendes) oder philónikon (Siegliebendes), das epithymetikón als philochrématon (Besitzliebendes) oder philosómaton (Körperliebendes) bezeichnet und so allen drei Seelenteilen auch ein Begehrens- oder Willensmoment zuschreibt.

74 Platon Staat 517C.

75 Staat 505A, a. f. d. flg. Zit.

222 *76* Staat 416E, a. f. d. flg. Zit.

77 Staat 415(Aff.), a. f. d. flg. Zitate.

78 Diese umfaßt außer der Musik i. e. S. nämlich auch die Kenntnis der Dichter und sogar die elementare wissenschaftliche (geschichtlich-geographische) und ethisch-religiöse Bildung, wie sie an Homer, Hesiodos, Musaios usw. erworben wird. Diese Dichter verbannt Platon nur insofern er sie unsittlich findet.

79 Staat 521C.

80 Staat 522B.

81 Vgl. Staat 456Cff.

82 Staat 522C.

223 *83* Staat 525C.

84 Staat 539E.

85 Staat 514Aff.

86 Nach Räder S. 227.

224 *87* Platon Staat 540Aff.

88 Vgl. S. 213, Abs. 4. Desgleichen ist sich Platon bereits im „Gorgias" über den Zusammenhang der Tugend und des Guten mit „Ordnung und Wohlgestaltung (kósmos)" vollkommen klar: „Ist nicht die Tugend [d. h. ganz allgemein ‚Tauglichkeit'] eines jeden Dinges [, sei es ein Geräte oder Körper oder Seele

Digitized by Google

oder irgend ein beliebiges Geschöpf·] etwas durch Ordnung Bestimmtes und Wohlgestaltetes? Für mich: ja." (Platon Gorg. 506 F f.)

89 Auch in dieser Beziehung spricht schon der „Gorgias" das entscheidende Wort: „Es muß doch wohl der, welcher glückselig (eudáimon) sein will, Besonnenheit erstreben und üben, der Zuchtlosigkeit aber entfliehen. Am liebsten muß man es dahin bringen, daß man überhaupt der Züchtigung nicht bedarf. Wenn man aber entweder selbst deren bedarf, oder irgendein Angehöriger, sei es ein Privatmann oder ein Gemeinwesen, so muß man ihm Strafe und Züchtigung auferlegen, wenn er glücklich werden soll. Darauf muß man all sein Tun, sowohl die eigenen Bestrebungen wie die des Staates hinrichten, daß Gerechtigkeit und Besonnenheit sich dem beigesellen, der glückselig leben will. Die Begierden aber darf man nicht ungezügelt walten lassen und sich nicht auf ihre Befriedigung verlegen, ein endloses Unheil, ein Leben wie das eines Räubers. Ein solcher Mensch ist weder bei einem andern Menschen beliebt noch bei Gott. Denn er ist keiner Gemeinschaft fähig. Wem aber das Gefühl der Gemeinschaft fehlt, bei dem kann von Freundschaft keine Rede sein. Es sagen doch die Weisen [wohl vor allem Pythagoras und Empedokles], daß die Gemeinschaft und Freundschaft und Wohlverhalten und Besonnenheit und Gerechtigkeit es sei, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten, und deshalb nennen sie dies Weltganze Weltordnung (kósmos), nicht aber Unordnung (akosmia) oder Zuchtlosigkeit. Die Gleichheit, die geometrische nämlich, spielt bei Menschen und Göttern eine wichtige Rolle." (Gorg. 507 C ff.) Und im „Staat" heißt es ausdrücklich: „Man mache seinen Geist fähig immer ein Leben zu wählen, das zwischen Auswüchsen die Mitte hält und das Übermaß nach beiden Seiten hin meidet, sowohl im jetzigen Leben nach Kräften, als auch für die ganze Dauer des zukünftigen; denn so wird der Mensch am glückseligsten (eudaimonéstatos)." (Platon Staat 619 A.)

90 Prot. 324 A f.

91 Gesetze 934 A f.

92 Gorg. 525 A f.

93 Gorg. 527 B f.

94 Vgl. Gorg. 503 A ff., Phaid. 107 B ff., Staat 614 A ff., Phaidr. 248 C ff.

95 Staat 500 B; daher (B f.) a. d. flg. Zit.

225 *96* Vgl. S. 212, Abs. 4.

97 Gorg. 522 C f.

98 Wie die Darlegungen des „Menon" zeigen (vgl. dazu bes. Köstlin S. 386 f.), und wie es ja einem echten Schüler des Sokrates gemäß S. 173 f. nicht zweifelhaft sein konnte.

99 Vgl. S. 220, Abs. 1.

1 Vgl. dazu die Anm. 68 zu S. 220.

226 *2* Staat 617 D ff., Phaidr. 249 B ff.

3 Vgl. Staat 454 B ff., 474 B f. u. den ersten Teil des Phaidros-Mythos, Phaidr. 246 A ff.

4 Vgl. a. Kafka S. 122 f.

5 Platon Phaidr. 249 B, a. f. d. flg. Zit.

6 Vgl. Staat 617 E.

227 *7* Vgl. Willmann 574 I S. 445.

8 Kühnemann 293 S. 356 f.

9 Vgl. Kant Grundleg. z. Metaphys. d. Sitten S. 64 f. (Vorländer).

10 Vgl. S. 214, bei Anm. 99.

11 Platon Staat 613 A.

12 Vgl. S. 211 f.

13 Staat 509 B.

228 *14* Vgl. Phaid. 100 C f., Staat 402 C.

15 Vgl. S. 206 ff.

16 Die Versuche Platons, das Gute begrifflich zu bestimmen, gehen — was er bis dahin dazu beibringt, ist nicht sowohl seine als des Sokrates Leistung — bis zum „Gorgias" zurück, wo er es zuerst (vgl. Gorg. 495 A ff. bis 499 B) endgültig vom „Angenehmen (hedy)" und der „Lust (hedoné)" unterscheidet, sodann aber formal als Endziel des Handelns und inhaltlich als „Gestalt (éidos)", „Ordnung (táxis)", „Wohlgestalt (kósmos)", „Gesetz (nómos)" (vgl. Gorg. 503 D ff., 506 D ff. u. überhaupt 501 bis 508) bestimmt (vgl. auch S. 213, Ab. 4). Im „Gastmahl" betrachtet er es als eins mit dem „Schönen (kalón)" und wiederum als Endziel (vgl. Gastm. 204 E ff., auch S. 218, Abs. 1), im „Phaidon" als das „Seinsollende (déon)", das die Welt in ihrem Grundbestand erhält (vgl. Phaid. 99 C u. dazu Kratyl. 418 E), was wiederum, ebenso wie die Bestimmung des Guten als Einsicht (phrónesis) (vgl. Phaid. 69 A f.), ganz sokratisch ist (vgl. S. 176, Abs. 3 f.). Im „Staat" aber erkennt er, ohne darum die sokratische These von der Tugend als Wissen verleugnen zu wollen, doch den fehlerhaften Zirkel, der darin liegt, daß das Gute das Wissen vom — nun eben vom Guten sei (Staat 505 C); er gesteht offen, daß er bisher noch keine ihm selbst genügende Definition des Guten habe geben können (Staat 506 B f.), begnügt sich zunächst damit, zu sagen, es gleiche der Sonne (Staat 508 B ff.), und bemüht sich unter Benutzung alles Bisherigen und dessen, was er bis dahin über die Idee des Guten überhaupt ausgemacht hat (vgl. S. 224, Abs. 2 u. 221, Abs. 3), vom „Phaidros" an abermals um die endgültige Begriffsbestimmung, die schließlich auch den im „Staat" (vgl. S. 227, bei Anm. 13) geltend gemachten überschwänglichen Chorismos bezüglich der Idee des Guten wie überhaupt den Ideenchorismos zurechtrückt, indem sie den Maßgedanken im vollen Umfange wieder aufnimmt.

Digitized by Google

17 Vgl. oben S. 226, Abs. 1. Daß sich darin die drei „Seelenteile" des „Staates" abspiegeln, steht außer Zweifel.
18 Platon Phileb. 64 E f.
19 Vgl. S. 224, Abs. 2.
20 Vgl. S. 207, Abs. 3.
21 Vgl. Phileb. 64 E.
22 Phileb. 11 C.
23 Vgl. S. 206, Abs. 3.
24 Vgl. Platon Phileb. 64 A.
229 *25* Vgl. S. 211, bei Anm. 84.
26 Vgl. Soph. 265 C, Polit. 273 B.
27 Tim. 30 A ff.
28 Tim. 29 A, vgl. Soph. 265 C, Phileb. 27 B.
29 Tim. 29 A, a. f. d. flg. Zit.
30 Tim. 29 E.
31 Z. Flg. vgl. bes. Eibl, S. 181 ff.
32 Vgl. Platon Tim. 50 E u. A sowie Polit. 288 D, Phileb. 59 E.
33 Dem monistischen Zuge des jüngeren Altpythagoreismus folgt Platon nur vorübergehend: im „Staat", wo er aus der „jenseits des Seins (epékeina tes usias)" stehenden Idee des Guten alles Sein ableiten will, und im „Phaidon", wo er die Zusammengesetztheit der Seele abweist. Daß „der Pythagoreismus, der im Philebos und Timaios zum Ausdruck kommt", eine „monistische Tendenz" hätte (Gilbert 180 S. 149 A. 1), läßt sich nicht behaupten.
34 Ob Platon diese als leeren Raum oder nach Analogie eines stofferfüllten „körperlichen" Raumes gedacht habe, ist eine Streitfrage, die uns nicht weiter berührt. Jedenfalls hat er die Materie als beseelt und darum der (ungeordneten) Selbstbewegung teilhaftig, mithin als belebt angenommen.
35 Vgl. Platon Gesetze 896 D f., 898 C u. dazu bes. Räder S. 408 ff. sowie Überweg-Prächter I 331; vgl. a. die Anm. 26 zu S. 216.
230 *36* Eibl S. 185.
37 Vgl. Natorp 350 S. 468 unter „Telos, Teleologie".
38 Platon Phaid. 99 A f., vgl. a. Polit. 287 D.
39 Tim. 68 E, a. f. d. flg. Zit.
40 Vgl. Tim. 46 C, 69 A, Phaid. 99 B, Polit. 281 D.
41 Tim. 48 A.
42 Vgl. Tim. 46 E.
43 Tim. 48 A, a. f. d. flg. Zit.
44 Tim. 56 C, a. f. d. flg. Zit.
45 Deren Substanz wir freilich schon im „Theaitetos" begegnen, vgl. S. 217, bei Anm. 27.
46 Tim. 68 E f.
231 *47* Tim. 46 C.
48 Vgl. Tim. 44 D ff.
49 Tim. 61 C.
50 Vgl. Natorp 350 S. 301.
51 Vgl. S. 210, Abs. 1.
52 Aristoteles Polit. 1287 a 28 ff.
232 *53* Platon Gesetze 713 E f.
54 Gesetze 957 C.
55 In diesen „Vorreden" zu den einzelnen Gesetzen findet sich überhaupt ein gut Teil dessen, was Platon in den „Gesetzen" noch an ethisch-theoretischem Gut beizubringen hat.
233 *56* Ges. 874 E ff.
57 Ges. 690 A.
58 „Gilt es nicht durchweg als eine berechtigte Forderung, daß die Eltern die Herrschaft führen über die Kinder? Ganz gewiß. Ihr reiht sich als die nächste an die, daß die Edelbürtigen herrschen über die Unedlen; und als dritte folgt dann die, daß die Älteren zu befehlen, die Jüngeren aber zu gehorchen haben; und dann als vierte die, daß die Sklaven gehorchen, die Herren aber befehlen; und als fünfte, denke ich, die, daß der Stärkere herrsche, der Schwächere aber sich beherrschen lasse, eine ganz unvermeidliche Form der Herrschaft, die, wie einst Pindaros der Thebaner sagte, die weiteste Geltung hat unter allen lebenden Wesen und der Natur gemäß ist; die schwerwiegendste Voraussetzung aber ist wohl die sechste, der gemäß der Unwissende gehorchen, der Einsichtige (phronón) dagegen führen und herrschen soll. Und dies, du hochweiser Pindaros, dürfte meinem Urteil nach nicht im Widerspruch stehen mit der Natur, vielmehr ist die Herrschaft des Gesetzes, sofern sie auf freiwilligem Gehorsam beruht, die naturgemäße, nicht aber die auf Gewalt beruhende; als siebente Herrschaftsform endlich nennen wir eine auf der Gunst der Götter und auf dem Glück beruhende, nämlich diejenige, die wir dem Lose überlassen, indem wir es für das Gerechteste erklären, daß der glücklich Losende herrsche, der unglücklich Losende dagegen sich bescheide und sich beherrschen lasse." (Platon Ges. 690 A ff.)
59 Die Rede richtet sich an den Kreter Kleinias, der zusammen mit neun andern die Gesetze einer von Kreta auszusendenden Kolonie zu entwerfen hat, vgl. Platon Ges. 702 B ff.
234 *60* Ges. 715 A ff.
61 Ges. 715 E ff.
62 Ges. 716 C.
63 Ges. 716 B, a. f. d. flg. Zit.
64 Ges. 716 C, a. f. d. beiden flg. Zit.
65 Ges. 716 D.
66 So scheidet Platon in den „Gesetzen" (wenigstens in der Regel) jene „Besonnenheit (sophronéin)", als deren eigentliches Wesen man die Einsicht (phrónesis) aufweist" (Ges. 710 A, a. f. d. flg. Zit.), ausdrücklich von der „gemeinhin im Volke sogenannten Besonnenheit (sophrosyne), die lediglich eine natürliche Widerstandsfähigkeit gegen die „Reizungen der Lust" bedeutet.
67 Platon Ges. 693 C.
68 Vgl. S. 175, Abs. 3.

Digitized by Google

69 Vgl. S. 227, Abs. 3.
70 Vgl. S. 213, Abs. 4.
235 *71* Nächstdem aber auch die Opfer für die Dämonen und Heroen; Platon ist weit entfernt davon, dem Polytheismus seiner Volksgenossen abzusagen, vgl. Ges. 717 B.
72 Ges. 716 D.
73 Ges. 631 C.
74 Ges. 631 A.
75 Ges. 631 C.
76 Ges. 631 D.
77 Ges. 696 C.
78 Ges. 689 D, a. f. d. zwei flg. Zitate.
79 Ges. 788 C.
80 Vgl. S. 221, Abs. 4 ff.
81 Angesichts des S. 231, Abs. 5 ff., Gesagten entfällt die Möglichkeit eines Standes von Herrscher-Philosophen. Anderseits wird Handel und Gewerbe den Bürgern untersagt und nur zugereisten Ausländern und Freigelassenen gestattet (Platon Ges. 846 D, a. f. d. flg. Zit.). Der Grund ist charakteristisch: Der Bürger „soll doch die allgemeine Ordnung des Staates erhalten und fördern, eine Aufgabe, die sich nicht so nebenbei abtun läßt; zwei Berufsarten aber oder zwei Künste in voller Beherrschung der Sache zugleich treiben, übersteigt wohl die Kräfte der menschlichen Natur."
82 Ges. 908 A, 909 A, vgl. 951 D ff., 961 A ff.
83 „Sie soll sich zusammensetzen aus Jüngeren und Älteren, die Tag für Tag vom ersten Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang sich zusammenzufinden haben: die mit den höchsten Tugendpreisen ausgezeichneten Priester, die zehn ältesten Gesetzeswächter, der amtierende oberste Aufseher des gesamten Erziehungswesens nebst seinen noch lebenden Vorgängern, und außerdem je ein Mann von 30 bis 40 Jahren nach freier Wahl jener ersteren Mitglieder." (Ges. 951 D f.).
84 Außer der ihr ebenfalls obliegenden seelsorgerischen Besserung der Strafgefangenen.
85 Ges. 965 C.
86 Ges. 821 A ff.
87 Ges. 951 D.
236 *88* Ges. 752 E.
89 Vgl. die Anm. 78 zu S. 222.
90 Platon Ges. 643 D ff.
91 Wir verzichten auf die zu zahlreich werdenden Einzelnachweise u. bitten die Artikel „Verfassung" usw. bei C. Ritter 432 I 127 ff. sowie Apelt 17 II 551 ff. nachzuschlagen.
237 *92* Vgl. S. 240, Abs. 4.
93 Vgl. S. 241, Abs. 2 u. 3.
94 Vgl. S. 8, Abs. 4.
95 Vgl. Platon Ges. 788 ff.
238 *96* Ges. 798 D.
97 Ges. 800 E.
98 Ges. 811 C.
99 Ges. 817 B.

1 S. 235, bei Anm. 85.
239 *2* Namentlich die gymnastischen Wettkämpfe kommen dabei in Betracht.
3 Vgl. Platon Ges. 653 A ff.
4 Ges. 653 B.
5 Vgl. S. 5, Abs. 2.
6 Platon Ges. 803 D.
7 Vgl. S. 235, bei Anm. 75.
8 Vgl. Platon Ges. 963 E.
9 Ges. 644 D ff.
10 Ges. 644 D.
11 Ges. 644 E, a. f. d. flg. Zit.
12 Vgl. Ges. 645 A, a. f. d. beiden flg. Zit.
240 *13* Ges. 645 B, a. f. d. flg. Zit.
14 S. 232, Abs. 1.
15 Ges. 645 B.
16 Ges. 739 B ff.
241 *17* Ges. 739 D f.
18 Vgl. Staat 457 C f., 416 D f.
19 Ges. 739 E.
20 Ges. 739 A, a. f. d. flg. Zit.
21 Vgl. S. 237, Abs. 1, „Zivilgesetzgebung".
22 Platon Ges. 740 A.
23 Vgl. S. 174 f.
24 S. 237, Abs. 1.
25 Vgl. dazu bes. Räder S. 402 f.
26 „Reine Unwissenheit", vgl. dazu noch Kafka S. 110 f.
242 *27* Vgl. Überweg-Prächter I 334 f.
28 Platon Epinomis 976 E f.
29 Denn außer dem eleatischen, heraklitischen und pythagoreischen Einfluß kommt auch noch der des Empedokles, Demokritos, Anaxagoras, kurz wohl der gesamten vorsokratisch-griechischen Philosophie in Betracht, vgl. Natorp 350 S. 438 ff. unter Anaxagoras usw.
30 Vgl. Platon Theait. 156 A ff.
243 *31* S. 192 f.
32 „Namentlich der ‚Timaios' mit seiner geschlossenen Theologie und Mystik ist dem Mittelalter zuerst bekannt und zum [für die damalige Mystik] einflußreichsten Buche der griechischen Literatur geworden. Aus ihm, späterhin auch aus anderen Schriften, dem ‚Phaidros' und ‚Phaidon' vor allen, übernahm es Grundbegriffe der mystischen Spekulation, um sie weit über seine eigentlich Platonischen Jahrhunderte hinaus festzuhalten." (Bernhart S. 18.) Für die mystische Ausweitung der Einzel- zur Weltseele und die so erfolgende Vereinigung mit der Gottheit vgl. bes. „Timaios" (47 A ff., vgl. dazu Eibl S. 182), wo von dem Anblick des Sternenhimmels in seiner Beziehung zur Philosophie die Rede ist.
33 Platon Ges. 626 A u. D.
34 Aristoteles Polit. 1253 a 3.
35 Platon Staat 544 C, a. f. d. flg. Zit.
36 Staat 545 B.
244 *37* Staat 545 ff.
38 Staat 550 C ff., 551 C ff., 553 A ff.

Digitized by Google

39 Staat 555 B ff., 558 C ff.
40 Staat 562 A ff.
41 Staat 473 D, a. f. d. flg. Zit.
42 Vgl. Phileb. 30 A ff. u. oben S. 237, Abs. 1.

245 *43* Die für Aristoteles' Ethik hauptsächlich in Betracht kommenden aristotelischen *W.* sind im Text (S. 245, Abs. 2) genannt; *A.* die der Berliner Akademie sowie Einzelausgaben (vgl. Überweg-Pr. I 367 ff.), *Ü.* der Philos. Bibl. (vgl. ebenda); *L.:* Brentano 63 bis 65, Siebeck, Piat 400; Kafka; Schindele, M. Makarewicz, Goedeckemeyer, Arleth 21, Bullinger, H. Meyer 334, O. Kraus 286 bis 288, Loening, J. Makarewicz, Häcker, Eberlein, M. Heinze 222, Weißenfels, Hérouville, Willmann 575, Holm, Newman, Oncken 376, Szanto, Henkel, Elser, Meister; Bonitz.
44 Dem nus in der Funktion der Wahrheitsfindung (vgl. Bonitz S. 186, oben); Aristoteles gebraucht den Ausdruck in ethischer Hinsicht abwechselnd mit nus (vgl. z. B. Aristoteles Poet. 1450a 2 mit Üb. d. Seele 433a 9 f.).
45 Aristoteles Nik. Eth. 1139a 17 ff.
46 Die erstere, wenn nicht ganz ein Werk des Aristotelesschülers Eudemos, so doch mit Zusätzen von ihm, die letztere, wegen ihrer Stofffülle die „große" genannt, eine späte, schon stoisch beeinflußte Zusammenstellung aus der aristotelischen Schule.
47 Vgl. S. 258.
48 Arist. Nik. Eth. 1098a 7 ff., vgl. 1097b 22.
49 Üb. d. Seele 414b 18 f.
50 Die Nikomachische Ethik war nämlich als Lehrbuch für gereifte Schüler bestimmt, bei denen außer durch Lebenserfahrung gewonnener „politischer" Sachkenntnis Vertrautheit mit Aristoteles' Lehre, besonders seiner Metaphysik, vorausgesetzt werden konnte.

246 *51* Z. Flg. vgl. bes. Elser S. 31 ff., 210 ff.
52 Vgl. bes. Aristoteles Met. 1072a 23 ff.
53 Nur gelegentlich finden sich bei Aristoteles auch Hindeutungen auf die Annahme eines göttlichen Willens (vgl. Elser S. 81 ff.); Begehren (epithymía) und Streben (órexis) findet er in Gott überhaupt nicht (vgl. Elser S. 68 ff.).
54 Wie sie etwa, wenigstens zum Teil, der nus des Anaxagoras ausübt, vgl. S. 152, Abs. 4.
55 Ebenda S. 101 ff.
56 Aristoteles Met. 1072b 13.
57 Vgl. Loening S. 153 ff., a. f. d. Flg.

247 *58* Aristoteles Met. 1027a 10.
59 Nicht alle Naturvorgänge waren dem Aristoteles notwendig, weil er meint, die (physische) Materie könne als der Naturzweckmäßigkeit entgegengesetzt dieser Widerstand bereiten. Daher auch sein Gegensatz des Naturgemäßen (katá physin) und Naturwidrigen (pará physin). Von Ursachlosigkeit ist hier aber selbstverständlich ebensowenig die Rede, wie beim „reinen Zufall"; gemeint ist nur, daß die Ursache auch eine andere sein könnte.
60 Vgl. Aristoteles Üb. d. Seele 433a 29 ff., Nik. Ethik. 1140a 1 ff.
61 Vgl. Laßwitz I 89a 1.
62 Üb. d. Seele 412a 6 ff.
63 „Unvernünftig" wäre zu viel gesagt: ein Wertgegensatz zwischen Vernunft u. Unvernunft kommt hier noch nicht in Frage.
64 Aristoteles Üb. d. Seele 433a 9 ff. Auf der Deutung des 10. Kapitels des 3. Buches dieser Schrift ruht das Folgende, wesentlich in der Richtung von Loening S. 28 ff., mit einigen Neuerungen dazu. Die gegensätzliche „genaue Interpretation", auf die sich M. Wundt 583 II S. 120 Anm. 1 beruft, hat er unseres Wissens bisher nicht geleistet.

248 *65* Gemeint ist hier immer der dem Handeln selbst *immanente* Zweck, in dem es sich selbst vollendet oder Vollkommenheit (entelécheia) wird, nicht ein *transgredienter* Zweck des Handelns, wie z. B. beim Entlaufen die Rettung des Lebens.
66 Aristoteles Üb. d. Seele 432a 31. Aristoteles gebraucht orektikón und órexis wie phantastikón und phantasía durcheinander. Aber der Zusammenhang zeigt immer, was gemeint ist: Vermögen oder aber Wirklichkeit.
67 Aristoteles Üb. d. Seele 433a 18 f.
68 Üb. d. Seele 433b 18 f.
69 Vgl. Bullinger S. 7, 32 ff.
70 Die „tätige Vernunft" nennt freilich Aristoteles (vgl. Anm. 72) niemals so, obwohl er ihr Wesen als poietikón (Wirkendes) und enérgeia in seiner Psychologie (Üb. d. Seele 430a 10 ff.) genau bestimmt.
71 Aristoteles, Üb. d. Seele 431a 14 f.
72 Aristoteles gebraucht buleutikón für Überlegungsvermögen „Üb. d. Seele" 433b 2, logistikón an zahlreichen Stellen. Epitaktikón für „Bescheidsagungsvermögen" kommt bei ihm zwar nicht ausdrücklich vor. Doch berechtigen Stellen wie Nik. Eth. 1143a 8 (wo von phrónesis epitaktiké die Rede ist), „Üb. d. Seele" 433a 1 f., Eud. Eth. 1220a 9 zu dieser Ergänzung der aristotelischen Terminologie. Ebenso, wie man das Recht hätte, aus Stellen wie Nik. Eth. 1139a 12 ff. das buleutikón zu konstruieren, und wie man dem nus pathetikós den bei Aristoteles *terminologisch* nicht (wohl aber dem Sinne nach) vorkommenden nus poietikós an die Seite stellen darf.
73 Z. Flg. Loening S. 16 ff., 28 ff.
74 Es versteht sich, daß dies streng genommen nur gilt, sofern Gott das „Begehrbare" ist; doch ist in Beziehung zur Handlung selbst das „Begehrbare" doch immer auch (relativ) „unbewegter Anfang des Ganzen".
75 Genau: die Materie der (tätigen) praktischen Vernunft.

Digitized by Google

249 *76* Zu der scheinbar widersprechenden Stelle Nik. Eth. 1143a 32ff. vgl. Loening S. 21 Anm. 10 u. S. 38 Anm. 6.
77 „Absicht" schlechthin, wie Loening S. 19 übersetzt, ist zu weit. Es gibt auch unvernünftige, bes. im ethischen Sinne böse Absicht. Übrigens gibt Loening selbst gelegentlich (S. 24) búlesis durch „vernünftige Absicht" wieder.
78 Daß die *kritische* als *Wertungsfunktion* nicht mehr in den Intellekt hineinfällt, kommt Aristoteles noch nicht in den Sinn.
79 „Bescheidsagen" übersetzen wir vor allem nach „Üb. d. Seele" 433a 1f.: „Ja, auch wenn die Vernunft gebietet und die Überlegung einem Menschen *sagt*, er solle . ."
80 Vgl. Aristoteles Üb. d. Seele 432b 27ff.
81 Der Zusatz „vernünftig" ist auch hier gegen Loening S. 23 nötig, wegen des Gegensatzes zum „unvernünftigen", bes. im ethischen Sinne bösen Entschluß oder Vorsatz (vgl. Aristoteles Rhet. 1374a 11, Top. 126a 36). Loening selbst hat S. 105 dafür „vernünftigen Vorsatz".
82 Aristoteles Nik. Eth. 1111b 20ff. spricht nicht dagegen. Búlesis hat dort (als auch auf Unmögliches gehen könnend) einen weiteren Sinn als den der „vernünftigen Absicht" bezüglich der (möglichen) Handlung. Eben darum darf aber auch die Behauptung 1111b 26, die búlesis gehe „mehr auf den Zweck, die proáiresis auf die Mittel zum Zweck", so ausgebeutet werden wie es im Text geschehen ist. Vgl. S. 250, Abs. 2.

250 *83* Von buléuesthai, nicht zu verwechseln mit búlesis (von búlesthai).
84 Vgl. Arist. Üb. d. Gedächtnis 453a 14, Nik. Eth. 1139a 12f. u. Loening S. 20 Anm. 10.
85 Namentlich Aristoteles Nik. Eth. 1113b 3f. gegebene.
86 So schon nicht von Nik. Eth. 1111b 26f. zu 34f.
87 Dies weist wohl die richtige Wiedergabe der aristotelischen Meinung Eud. Eth. 1226b 17f. in Verbindung mit 1224a 3f. aus.
88 Vgl. auch noch die Anm. 82 z. S. 249 u. Loening S. 24 Anm. 15.
89 Vgl. S. 251, Abs. 4.
89a Vgl. Aristoteles „Zweite Anal." 71b 9ff., Nik. Eth. 1139b 20ff., Met. 1015b 7ff.

251 *90* Nik. Eth. 1077a 15.
91 Met. 1072b 14.
92 Aristoteles Nik. Eth. 1178a 9.
93 Der Widerspruch, daß vorher nur der theoretischen „Tätigkeit" Selbstgenügsamkeit, das eigentliche Merkmal *aller* Eudämonie, zugesprochen war (Nik. Eth. 1177b 16f.), bleibt bestehen, vgl. Loening S. 13 Anm. 35.
94 Aristoteles Nik. Eth. 1140b 4f. u. 20f.

252 *95* S. 250, Abs. 2.
96 Nik. Eth. 1144a 30.
97 Nik. Eth. 1144b 10.

253 *98* Nik. Eth. 1103a 5f.
99 Top. 115b 16f.
1 Vgl. Nik. Eth. 1145a 15ff., bes. 1145b 12, usw., bei Loening S. 55 Anm. 36.
2 Z. Flg. Loening S. 104ff.

254 *3* Darum ist auch Aristoteles in seiner Psychologie, die vom Allgemein-Typischen des Seelenlebens handelt, darauf nicht eingegangen.

255 *4* Aristoteles Nik. Eth. 1144b 3.

256 *5* So drückt Aristoteles den sokratischen Satz „die Tugend ist ein Wissen" aus, vgl. aber S. 174ff., bes. S. 175, Abs. 3.
6 Nik. Eth. 1144b 9ff., mit Weglassung des uns hier nicht Interessierenden.
7 Man hat nicht immer wie Schleiermacher S. 227 bei Aristoteles nur einen „Haufen von Tugenden" gefunden, wohl aber immer wieder ein strenges Anordnungsprinzip der ethischen Tugenden in der Nik. Ethik vermißt. Weil es dort nirgends ausgesprochen ist. Doch fehlt es nicht an Stimmen, nach denen ein solches wohl vorhanden ist (vgl. Häcker, Th. Ziegler I 114ff., Überweg-Prächter I 407ff., M. Makarewicz S. 48ff.). Wir schließen uns aus Gründen, die bes. bei Häcker S. 1ff. ausgeführt sind, der letzteren Ansicht, im ganzen Häcker selbst an. Im einzelnen freilich weichen wir von ihm wiederholt stark ab.
8 Vgl. S. 251, Abs. 2.
9 Vgl. Aristoteles Polit. 1333a 30ff.
10 Z. Flg. Häcker S. 9ff.

257 *11* Aristoteles Polit. 1253a 3.

258 *12* Nach Holm.
13 Aristoteles Nik. Eth. 1094b 11. Die Polemik Th. Zieglers (I S. 116) gegen Häcker ist daher unberechtigt, Zieglers eigene Ansicht wenig befriedigend. Man kann sophrosyne nicht durch „Selbstbeherrschung" und enkráteia nicht durch „Mäßigkeit" wiedergeben, ohne irrezuführen; vgl. unsere Darstellung S. 276.
14 Z. Flg. vgl. Polit. VII 7ff., Nik. Eth. X 7, Häcker S. 12ff.
15 Vgl. Aristoteles Nik. Eth. 1177b 4ff.
16 Polit. 1334a 11ff.

259 *17* Polit 1325a 5ff.
18 Bei Häcker S. 12 herrscht in dieser Hinsicht einige, aber wohl nur typographische Verwirrung. Es muß dort Z. 11 bezw. 8 v. u. natürlich „Unmuße der Muße" bezw. „ascholia der scholé" heißen.
19 Aristoteles Polit. 1334a 25.
20 Nik. Eth. 1117b 23f.

260 *21* Nik. Eth. 1107b 29f.
22 Die in der richtigen Mitte zwischen Schäbigkeit (mikroprépeia) und Protzenhaftigkeit (apeirokalía) stehende *Prachtliebe* (megaloprépeia) teilt psychologischen Grund und Objekt mit der Freigebigkeit. Nur erscheint sie in großartigen Verhältnissen. Die zwischen den Extremen Kleinsinnigkeit (mikropsychía) und

Digitized by Google

Aufgeblasenheit (chaunótes) stehende *Hochgesinntheit* (megalopsychia) weicht von der Ehrliebe ebenfalls nur quantitativ ab. Beide, Prachtliebe wie Hochgesinntheit, sind also nur Unterarten der Freigebigkeit und Ehrliebe.
23 Polit. 1280b 38f.
261 *24* Nik. Eth. 1106b 36ff.
262 *25* H. Meyer 334 S. 88f.
26 Vgl. ebenda S. 89f.
27 Aristoteles Nik. Eth. 1106b 27f.
28 Nik. Eth. 1138b 20.
29 Nik. Eth. 1109a 25f.
30 O. Kraus 286 S. 20f.
31 Vgl. den Schluß der Anm. 89 zu S. 224.
32 Aristoteles Nik. Eth. 1144b 21ff.
33 Vgl. Platon Kratyl. 415D, Staat 591B, 618D, Soph. 247A, Ges. 790Ef., 870C.
34 Vgl. Ges. 650B.
35 Demokritos Frg. 184 (Diels).
36 Aristoteles Nik. Eth. 1108b 3f.
37 Vgl. Häcker S. 27 u. 25f.
38 S. 263, Abs. 4.
39 Das gilt sogar von der *Freigebigkeit*, indem man „von dem äußeren Wohlstand gar keinen Vorteil hätte, sobald die Wohltätigkeit aufgehoben wäre“ (Aristoteles Nik. Eth. 1155a 5f.). Allerdings ist es kein *gemeines* egozentrisches Interesse. Die Tugend soll auch hier um des an sich Guten oder Schönen willen ausgeübt werden, um es in der eigenen Person zu verwirklichen (Nik. Eth. 1122b 6, anläßlich der Prachtliebe). Die Begriffe „egoistisch“ und „altruistisch“ sind da unangemessen, vgl. das Weitere im Text.
263 *40* Ist z. B. der negative bezw. positive Anspruch der Person A bezw. B in Bezug auf ein Gut 4 durch (— g) bezw. (+ g) bezeichnet, so gilt: $(4-g):4=4:(4+g)$, mithin $16-g^2=16$, was mit $g^2=16-16=0$ und $\pm g=0$ gleichbedeutend ist.
41 Wird z. B. die Person B als e — mal wertvoller angenommen als die Person A, so gilt, wenn zugleich die Ansprüche b bezw. a sind, unter Einsetzung dieser Werte in die Proportion A : B = a : b natürlich auch die Proportion A : eA = a : ea. Daraus folgt unmittelbar eAa = Aea und weiterhin eAa — Aea = 0 oder Ba — Ab = 0, anders geschrieben a(B) — b(A) = 0, d. h. Anspruch von B minus Anspruch von A gleich Null; a und b sind durch die Proportionsauflösung gleichwertig geworden.
42 Vgl. Nik. Eth. 1130b 18f.
43 Nik. Eth. 1130b 23f.
44 Vgl. S. 225, Abs. 4.
45 Rhet. 1366b 9.
46 Nik. Eth. 1130b 19f., vgl. 1129b 26f.
47 Nik. Eth. 1129b 28ff., a. f. d. drei flg. Zit.
48 Nik. Eth. 1156a 3ff.
264 *49* Nik. Eth. 1155a 22ff.
50 Nik. Eth. 1139b 15f.
51 Z. Flg. vgl. bes. Eberlein S. 12ff., mit Abweichungen vor allem bezüglich der phrónesis.
265 *52* Aristoteles Nik. Eth. 1139a 36f.
53 Nik. Eth. 1139b 2f.
54 Vgl. Nik. Eth. 1140a 10.
55 Z. Flg. vgl. bes. Polit. VIII 7 u. Deussen II¹ S. 380ff.
266 *56* Aristoteles Polit. 1341b 36ff.
57 Vgl. Deussen II¹ S. 381ff.
58 Vgl. Aristoteles Polit. 1342b 12ff.
59 Vgl. bes. Nik. Eth. VI 3, Zweite Anal. I u. d. Schlußkapitel der Ersten Anal.
267 *60* Nik. Eth. 1141a 17f.
61 Met. 982a 2.
62 Met. 982a 5f.
63 Met. 982b 9f.
64 Vgl. Met. 1064b 3ff., 983a 5ff., Nik. Eth. I 12.
268 *65* Vgl. S. 245, bei Anm. 48.
66 Aristoteles Nik. Eth. 1143b 19.
67 Nik. Eth. 1145a 8f.
68 Nik. Eth. 1177b 24f.
69 Vgl. S. 258, Abs. 2.
70 Vgl. Aristoteles Nik. Eth. 1177a 15ff.
71 Nik. Eth. 1177b 31ff.
72 Nik. Eth. 1178a 2.
269 *73* Z. Flg. vgl. bes. H. Meyer 334 S. 192ff., 221ff., Loening, O. Kraus.
74 Vgl. Loening S. 1f.
75 Daran ändert es selbstverständlich auch nichts, daß wir Ansätzen dazu bereits bei Platon begegnet sind (vgl. S. 226), und daß überhaupt das Problem der Willensfreiheit in allen seinen Hinsichten (psychologische, erkenntnistheoretische, ethische, metaphysische Freiheit) tief in der voraristotelisch-griechischen Welt wurzelt. Schon Homer kennt es ja (vgl. S. 24, Abs. 3ff.), die Tragiker erst recht, Anaximandros hat ein tiefes Gefühl dafür, Herakleitos stößt darauf, wiederum Platon wie schon Sokrates berühren es in ihrer Lehre von der Unabsichtlichkeit des Unrechttuns (vgl. bes. S. 241, Abs. 3, und a. n. H. Meyer 334 S. 192ff.).
76 Z. Flg. vor allem Aristoteles Nik. Eth. III 1 ff.
77 „Unzurechnungsfähig“ wäre, abgesehen von dem ethisch-juristischen Nebenton, schon darum ungeeignet, weil man nicht von „unzurechnungsfähigen“, wohl aber von „nicht zurechnungsfähigen“ Handlungen reden kann.
78 Vgl. a. Loening S. 139ff.
79 Aristoteles Eud. Eth. 1223a 13.
270 *80* Nik. Eth. 1110a 2.
81 Vgl. Nik. Eth. 1111b 8.
82 S. 247, Abs. 6ff.
83 S. 247, Abs. 5ff.
84 Nik. Eth. 1113b 20f.
85 Nik. Eth. 1113b 18f.
86 Met. 1019a 15.

Digitized by Google

87 Loening S. 267.
88 Ohne daß jedoch darum anzunehmen wäre, Aristoteles setze „lobenswert“ und „gut“, „tadelnswert“ und „schlecht“ allgemein als gleich an. Eine solche Gleichheit lehrt Aristoteles nirgends, obwohl es ihm (von Loening S. 124, vgl. dazu O. Kraus 286 S. 16ff.) zugeschrieben worden ist. „Ein Gut, das nicht um eines Zweckes willen ist, wird [nach Aristoteles] nicht gelobt [so Gott nicht, der als das vollkommen gute Wesen, die zu keinem Zwecke hingeordnete Zweckursache alles Seienden besser ist als alles Lobenswerte, vgl. O. Kraus 286 S. 17], aber auch von dem in diesem Sinne Zweckmäßigen wird nicht alles gelobt; nur der Tugend [als Eigenschaft des tugendhaften Menschen, vgl. O. Kraus 286 S. 18] soll nach Aristoteles [eigentlich] Lob zuteil werden“ (vgl. O. Kraus 286 S. 19).

271 *89* Vgl. S. 247, Abs. 5ff.
90 Vgl. Aristoteles Üb. d. Seele II 3.
91 Nik. Eth. 1110a 3f.

272 *92* Vgl. Nik. Eth. 1110a 5ff.
93 Es gibt nach Aristoteles Handlungen, zu denen man sich nicht einmal durch Qualen und bevorstehenden Tod zwingen lassen soll, vgl. O. Kraus 286 S. 44 Anm. 1 u. z. d. Ganzen Aristoteles Nik. Eth. 1110a 23ff.
94 Nik. Eth. 1110a 19ff.
95 So setzen wir uns mit der vielverhandelten Stelle (vgl. u. a. O. Kraus 286 S. 49 Nr. 48ff.) Nik. Eth. 1110b 18ff., bes. 22ff., auseinander.
96 So z. B. wenn einer einen Hieb nach Art der Faustkämpfer vorzeigen wollte und den andern zu Boden streckte; oder wenn er mit einer vermeintlich abgerundeten Lanze warf, die in Wirklichkeit spitz war; wenn er einen Feind treffen wollte und anstatt dessen den eigenen Sohn oder Vater traf; wenn er sich endlich durch einen Schlag verteidigen wollte und dadurch den Angreifer erschlug.

273 *97* Vgl. Arist. Nik. Eth. 1113b 32f.
98 Auch diese sind ja, und nicht zum mindesten ethisch, zurechnungsfähig, und es gelten für sie, eine Art „negativer“ Handlungen, dieselben Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit wie für die positiven: Verursachung durch den Willen des Unterlassenden, Bei-ihm-stehen der Unterlassung, usw.
99 Vgl. bes. Aristoteles Üb. d. Seele 433b 27ff., 432b 3ff., Üb. d. Bewegung der Lebewesen 701a 6ff., 34ff., 702a 18ff., Met. 1072a 27ff., Nik. Eth. 1113a 24ff., 1114a 31; 1136b 7; 1104b 30ff.; 1110b 11ff. (üb. d. Arten der Motive).

274 *1* Vgl. Üb. d. Natur 241b 24; 242a 15ff., 256b 14ff.; Üb. d. Seele 433a 17ff., 27ff.; 433b 11ff.; 434a 16f.; Bew. d. Lebewesen 700b 35ff.; 703a 4f.; Üb. d. Seele 431a 10ff.; Nik. Eth. 1147a 31f.; Bew. d. Lebew. 701a 29ff.; 703a 8f.; Üb. d. Seele 426a 4f.
2 Vgl. S. 248, Abs. 5, bei Anm. 74, u. jene Anm. 74 selbst.

275 *3* Vgl. S. 249ff.
4 Vgl. S. 251ff.
5 Vgl. S. 271, Abs. 3.
6 Aristoteles Üb. d. Seele II 3.
7 Üb. d. Seele 414b 29f.

276 *8* Vgl. S. 137, Abs. 2.
9 Nik. Eth. 1145a 18f.
10 Vgl. Loening S. 116f., 127f. (a. f. d. akrasía).
11 Ohne daß aber darum ihre ethische Zurechenbarkeit wegfiele, vgl. S. 271, Abs. 3 (die „rein“ vernünftige Handlung ist ja identisch mit der „isoliert“ vernünftigen).
12 Búlesis einschließlich proáiresis i. e. S.
13 Epithymía bezw. thymós.
14 Daß auch hier die ethische Zurechnungsfähigkeit nicht ausgeschaltet ist, versteht sich, da die „isoliert“ sinnliche Handlung mit der „rein“ sinnlichen übereinkommt, von selbst.

277 *15* Dies ist möglich, weil der Vernunftwille „sich auch anders verhalten Könnendes“ ist. Er kann also zufolge seiner Materie auf Wahres oder Falsches gerichtes sein.

278 *16* Aristoteles Nik. Eth. 1146a 3ff.
17 Nik. Eth. 1150b 32.
18 Kateg. 10b 8.
19 Vgl. Nik. Eth. 1168b 17ff.; 1150a 11ff., b 1ff.; 1152a 25ff., Met. 1023a 5ff.

279 *20* Vgl. die Anm. 88 zu S. 270.
21 Nik. Eth. 1095a 14ff.
22 Polit. 1334a 11ff.
23 Polit. 1334a 40ff.
24 Oncken 376 II 183; z. Flg. ebenda S. 130ff., 176ff., Szanto S. 303ff., Henkel S. 74ff., H. Meyer 334 S. 270ff.

280 *25* Erhalten ist uns davon nur der „Staat der Athener“ und einige Fragmente.
26 Später — angemessener — von Polybios als *Pöbelherrschaft* (ochlokratía) bezeichnet, während des Aristoteles Politie (politeía) mit der Volksherrschaft, Demokratie (demokratía) zusammenfiel.
27 Gelegentlich auch einen kleinen *Kreis* von solchen.

281 *28* Z. Flg. Szanto S. 319ff.

282 *29* Aristoteles Polit. 1253b 32f.
30 Vgl. Polit. VII 4ff.
31 Met. 982a 18f.

283 *32* Polit. 1334b 14ff.
33 Z. Flg. vgl. H. Meyer 335 bes. S. 92ff., 102f.
34 Aristoteles Polit. 1334b 14f.
35 Vgl. S. 258, bei Anm. 12.
36 Vgl. S. 246, Abs. 2.
37 Aristoteles Met. 1072b 3.

284 *38* Wie schon H. Meyer 335 S. 93 Anm. 2 bemerkt hat.

Digitized by Google

LITERATURNACHWEIS

1 Aall, A.: Geschichte der Logosidee in d. griechischen Philosophie [1896 ff.]. — II.
2 —: Sokrates ein Gegner od. Anhänger der Sophistik [in Festschr. f. M. Heinze (1906)].
3 ABA.: Abhandlungen der Berliner Akad. d. Wissenschaften. — I.
4 ADB.: Allgemeine Deutsche Biographie [1875 ff.]. — I.
5 AGPh.: Archiv f. Geschichte d. Philosophie [1887 ff.]. — I.
6 AGPhE.: Abhandl. zur Philos. u. ihrer Gesch., herg. v. B. Erdmann [1896 ff.]. — I.
7 AGPhF.: Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch., herg. v. R. Falckenberg [1900 ff.]. — I.
8 AgPs.: Archiv f. d. gesamte Psychologie [1903 ff.]. — I.
9 AJSo.: American Journal of Sociology [1895 ff.]. — I.
10 AKuG.: Archiv f. Kulturgeschichte [1903 ff.]. — I.
11 Allgem. Geschichte der Philosophie in KdG. I Abt. V. — I.
12 AMA.: Abhandlungen der Münchener Akad. d. Wissenschaften. — I.
13 ANph.: Annalen der Naturphilosophie [1902 ff.]. — I.
14 Anrich, G.: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf d. Christentum [1894]. — II.
15 Apelt, O.: Platonische Aufsätze [1912].
16 —: Platons Philebos [1912].
17 —: Platons Gesetze [1916].
18 APh.: Annalen der Philosophie [1920 ff.]. — I.
19 APs.: L'année psychologique [1894 ff.]. — I.
20 Arleth, E.: D. Lehre des Anaxagoras vom Geist u. der Seele [in AGPh. 8 (1895)].
21 —: Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik [1903].
22 Arnim, H. v.: D. europ. Philosophie d. Altertums [in KdG. I Abt. V, 2. A. 1913]. — II.
23 —: Die politischen Theorien des Altertums [1910]. — II.
24 —: Platons Jugenddialoge u. die Entstehungszeit des Phaidros [1914].
25 ARW.: Archiv für Religionswissenschaft [1898 ff.]. — I.
26 ASG.: Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. — I.
27 Asmus, P.: D. indogerm. Religion in d. Hauptpunkten ihrer Entwicklung [1875 ff.]. — II.
28 ASo.: L'année sociologique [1896 ff.]. — I.
29 ASPh.: Archiv für systematische Philosophie [1895 ff.]. — I.
30 Aster, E. v.: Geschichte der antiken Philosophie [1920]. — II.
31 Athenaios: Deipnosophistae [um 200 n. Chr., herg. v. Kaibel 1887 ff.]. — II.
32 AWA.: Abhandlungen der Wiener Akademie der Wissenschaften. — I.
33 BaG.: Beiträge zur alten Geschichte [1901 ff.]. — II.
34 Baldwin, J. M.: Dictionary of Philosophy and Psychology [1901]. — I.
35 —: Social and Ethical Interpretations in Mental Development [1898, dtsch. 1900]. — I.
36 Barth, P.: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie [1897]. — I.
37 Bauch, B.: Das Substanzproblem in d. griech. Philosophie bis zur Blütezeit [1910]. — II.
38 Baumann, J.: Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen [1890; 2. Aufl.: Gesamtgeschichte der Philosophie, 1903]. — I.
39 Bäumker, C.: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie [1890]. — II.
40 Bayle, P.: Dictionnaire historique et critique [1697]. — I.
41 Beloch, K. J.: Griechische Gesch. I [2. A. 1912 f.], II [2. A. 1914 f.], III [1904]. — II.
42 —: Die Griechen bis auf Alexander d. Gr. [in Ullsteins Weltgeschichte I (1909)]. — II.
43 Bergemann, P.: Ethik als Kulturphilosophie [1904]. — I.
44 Bergk, Th.: Griechische Literaturgeschichte [1872].
45 —: Anthologia lyrica [herg. v. O. Crusius (1907)].
46 Bergmann, J.: Geschichte der Philosophie [1892 f.]. — I.
47 —: Über das Richtige, eine Erörterung der ethischen Grundfragen [1883]. — I.
48 Bernhart, J.: Die philos. Mystik des Mittelalters [1922; berührt auch die antike Mystik].
49 Bernheim, E.: Lehrbuch der historischen Methode u. der Geschichtsphilosophie [1889, 5. u. 6. A. 1908]. — I.
50 Berolzheimer, F.: Philosophie des Staates nebst den Grundzügen der Politik [1906]. — I.
51 Bethe, E.: Homer, Dichtung und Sage I: Ilias [1914].
52 —: Zeit und Einheit der Ilias [in NJbb. 43 (1919)].
53 Birt, Th.: Von Homer bis Sokrates [1921]. — II.

Digitized by Google

54 Birt, Th.: Sokrates der Athener [1918].
55 BKL.: Brockhaus' Konversationslexikon [14. A. 1908 ff.]. — I.
56 Blakey, R.: History of moral science [2. A. 1863].
57 Bobba, R.: Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri [1873 f.]. — I.
58 Bohse, P.: Die Moira bei Homer [1893].
59 Bonitz, H.: Index Aristotelicus [1870].
60 BphW.: Berliner philosophische Wochenschrift [1881 ff.]. — II.
61 Brandis, Chr. A.: Handbuch der griechisch-römischen Philosophie [1835 ff.]. — II.
62 Brentano, F.: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis [1889]. — I.
63 —: Aristoteles und seine Weltanschauung [1911].
64 —: Aristoteles [in: Große Denker I].
65 —: Die Psychologie des Aristoteles, bes. seine Lehre vom nus poietikós [1867].
66 Breysig, K.: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte [1905]. — I.
67 Bruns, Ivo: Das Literarische Porträt der Griechen [1896]. — II.
68 Buchholz, E.: Die homerischen Realien [1881 ff.].
69 —: Anthologie aus den Lyrikern der Griechen [5. u. 6. A. herg. v. Peppmüller und Sitzler (1909 ff.)].
70 —: Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aischylos [1869].
71 Buckle, History of civilization in England [1857 ff., dtsch. v. Ruge, 6. A. 1881]. — I.
72 Bullinger, A.: Aristoteles' Nuslehre [1882].
73 Burckhardt, J.: Griechische Kulturgeschichte [1898 f.]. — II.
74 Burnet, J.: Die Anfänge d. griech. Philosophie [übers. v. E. Schenkl, 2. A. 1913]. — II.
75 Bury, R. G.: The Philebus of Plato [1897].
76 Busolt, G.: Griechische Geschichte bis zur Schlacht von Chäroneia [2. A. 1893 ff.]. — II.
77 —: Griechische Staatskunde [1920 ff.]. — II.
78 Busse, A.: Sokrates [1914].
79 —: Die Anfänge der Erziehungswissenschaft [in NJbb. 13 (1903), 2. Abt.]. — II.
80 Bussler, E.: Die Reihenfolge d. Tragödien in Aischylos' Prometheia [in JbcA. 147 (1893)].
81 Bywater, J.: Heracliti Ephesii reliquiae [1877].
82 BzaG.: Beiträge zur alten Geschichte herg. v. Lehmann u. Kornemann [1900 ff.]. — II.
83 Campbell, L.: Religion in Greek Literature [1898].
84 Capelle, W.: Altgriechische Askese [in NJbb. 25 (1910)].
85 —: Anaxagoras [in NJbb. 43 (1919)].
86 Cathrein, V.: Religion und Moral [2. Aufl. 1904]. — I.
87 Cauer, P.: Grundfragen der Homerkritik [3. Aufl. 1921 f.].
88 Chaignet, A. E.: Pythagore et la philosophie pythagoricienne [2. A. 1874].
89 Chantepie de la Saussaye, P. D.: Lehrbuch der Religionsgeschichte [3. A. 1905].
90 Christ, W. v.: Geschichte der griechischen Literatur [6. A. v. W. Schmid, 1912 f.] — II.
91 CIG.: Corpus Inscriptionum Graecarum [1825 ff.]. — II.
92 CIL.: Corpus Inscriptionum Latinarum [1863 ff.].
93 Clemens Alexandrinus: Stromata [um 210, herg. v. O. Stählin (1906 ff.)]; Protreptikos; Paidagogos [beide herg. v. O. Stählin (1905)]. — II.
94 Cohen, H.: System der Philosophie [1902 ff.]. — I.
95 —: Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt [in ZVSp. IV (1866)].
96 Cohn, G.: Ethik und Soziologie [1916]. — I.
97 Condorcet, M. J.: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain [1794, dtsch. v. Posselt, 1796]. — I.
98 Corssen, P.: Die Antigone des Sophokles, ihre theatralische u. sittliche Wirkung [1898].
99 Couat, A.: Aristophane et l'ancienne comédie attique [1892].
100 Cousin, V.: Histoire générale de la philosophie [12. A. besorgt v. Barthélemy St. Hilaire, 1884]. — I.
100a Cremer, H.: Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität [10. A. 1915].
101 Croiset, M.: Aristophane et les partis à Athènes [1906].
102 Cumont-Gehrich: Die orientalischen Religionen in ihrem Einfluß auf die europäische Kultur des Altertums [in KdG I Abt. 3, 1; 2. A. 1913]. — II.
103 Dantu, G.: Opinions et critiques d'Aristophane sur le mouvement politique et intellectuel à Athènes [1907].
104 Deckinger, H.: Die Darstellung der persönlichen Motive bei Aischylos u. Sophokles [1911].
105 Deussen, P.: Allgemeine Geschichte der Philosophie [1894 ff.]. — I.

Digitized by Google

106 Diels, H.: Fragmente der Vorsokratiker, griechisch u. deutsch [2. A. 1906 f.]. — II.
107 —: Doxographi graeci [1879]. — II.
108 —: Poetarum philosophorum fragmenta [1901]. — II.
109 —: Herakleitos von Ephesus, griechisch u. deutsch [2. A. 1909]. — II.
110 —: Parmenides' Lehrgedicht [1897]. II.
111 —: Der antike Pessimismus [1921].
112 Diès, A.: Le cycle mystique dans la philosophie antésocratique [1909]. — II.
113 Dieterich, A.: Abraxas [1891]. — II.
114 —: Nekyia [1893, 2. A. 1914]. — II.
115 —: Mutter Erde [1905, 2. A. 1913]. — II.
116 —: Eine Mithrasliturgie [1903, 2. A. 1910]. — II.
117 —: Kleine Schriften [1909]. — II.
118 Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften [1883]. — I.
119 Diogenes Laërtius: De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri X [um 240 n. Chr., herg. v. C. G. Cobet, 1850; Leben u. Meinungen berühmter Philosophen, übers. u. erläutert v. O. Apelt, 1921]. — II.
120 Dittrich, O.: Individualismus, Universalismus, Personalismus [1917]. — I.
121 DLZ.: Deutsche Literaturzeitung, herg. v. P. Hinneberg [1880 ff.]. — I.
122 Döring, A.: Geschichte der griechischen Philosophie [1903]. — II.
123 Dorner, A.: Das menschliche Handeln (Philosophische Ethik) [1895]. — I.
124 —: Das menschliche Erkennen [1887]. — I.
125 Dornseiff, F.: Pindar übersetzt und erläutert [1921].
126 Drerup, E.: Homer [2. Aufl. 1915].
127 Drews, A.: Geschichte des Monismus im Altertum [1913]. — II.
127a Driesch, H.: Wirklichkeitslehre [1917, 2. A. 1923]. — I.
128 Dronke, G.: D. relig. u. sittl. Vorstellung. d. Aeschylos u. Sophokles[in JbcA. Spl. 4 (1861)].
128a Dümmler, F.: Akademika [1889].
129 Du Prel, C. v.: Die Mystik der Griechen [1888]. — II.
130 Dyroff, A.: Demokritstudien [1899].
131 Eberlein, L.: Die dianoetischen Tugenden der Nikomachischen Ethik nach ihrem Sinn und ihrer Bedeutung [1888].
132 E. Brit: Encyclopædia Britannica [9. A. 1875 ff.]. — I.
133 EG.: Ersch u. Gruber, Allgem. Encyklopädie d. Wissenschaft. u. Künste [1818 ff.]. — I.
134 EHR.: English Historical Review [1886 ff.]. — I.
135 Ehrenberg, V.: Die Rechtsidee im frühen Griechentum [1921]. — II.
136 Eibl, H.: Platons Psychologie [in ZPhphK. 139 (1910)].
137 Einhorn, D.; Xenophanes [1917].
138 Eisler, R.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe [3. A. 1910]. — I.
139 —: Philosophenlexikon [1911].
140 Elbern, B.: Die pythagoreischen Erziehungs- u. Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten u. Ideen [1916].
141 Eleutheropulos, A.: Die Philosophie u. die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände [1900, 3. A. 1915 unter d. Titel: Die Philosophie u. die sozialen Zustände (materielle u. ideelle Entwicklung) des Griechentums]. — II.
142 Elser, K.: Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes [1893].
143 Elster, E.: Über die Elemente der Poesie u. den Begriff des Dramatischen [1903].
144 Entz, G.: Pessimismus und Weltflucht bei Platon [1911].
145 Erdmann, J. E.: Grundriß d. Geschichte d. Philos. [1866, 4. A. 1896 v. B. Erdmann]. — I.
146 Eucken, R.: Die Lebensanschauungen der großen Denker [1890, 10. A. 1912].
147 Eusebios: Praeparatio evangelica [um 320 n. Chr., herg. v. E. H. Gifford, 1903]. — II.
148 Falke, J. v.: Hellas u. Rom, eine Kulturgeschichte des klass. Altertums [1879]. — II.
149 Farnell, L. R.: The cults of the Greek states [1896 ff.]. — II.
150 —: The higher aspects of Greek religion [1912]. — II.
151 Feist, S.: Kultur, Ausbreitung u. Herkunft des Indogermanen [1913].
152 Ferber, J.: Üb. d. wissenschaftl. Bedeutung d. Ethik Demokrits [in ZPhphK. 132 (1908)].
153 Ferguson: Institutions of moral philosophy [1769, dtsch. v. Garve, 1772]. — I.
154 —: Principles of moral and political science [1792, dtsch. v. Schreiber, 1795]. — I.
155 —: An essay on the History of civil society [1766, dtsch. v. Jünger, 1768]. — I
156 Feuerlein, E.: Die philosoph. Sittenlehre in ihren geschichtl. Hauptformen [1857 ff.]
157 Fimmen, D.: Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur [1909].

Digitized by Google

158 Fimmen, D.: Die kretisch-mykenische Kultur [1921].
159 Finsler, G.: Homer [2. Aufl. 1914 ff.].
160 Fischl, H.: Ergebnisse und Aussichten der Homeranalyse [1918].
161 Flach, H.: Geschichte der griechischen Lyrik [1883].
162 Fleiner, F.: Institutionen des deutschen Verwaltungsrechts [3. A. 1913].
163 Förster, Fr. W.: Autorität und Freiheit [1910]. — I.
164 —: Christentum und Klassenkampf [1908]. — I.
165 Fouillée, A.: La Morale des Idées-forces [1908]. — I.
166 —: La philosophie de Socrate [1874].
167 —: La philosophie de Platon [2. Aufl. 1888 f.].
168 Franck, M. A.: Dictionnaire des sciences philosophiques [2. A. 1875]. — I.
169 Francotte, H.: La polis grecque [1907]. — II.
170 Fries, J. J.: Beiträge zur Geschichte d. Philos.: Heft 1: Ideen zur Gesch. d. Ethik [1819].
171 Fustel de Coulanges: Der antike Staat [übers. v. P. Weiß, 1907]. — II.
172 Fuß, W.: Versuch einer Analyse von Hesiods Erga kai hemérai [1910].
173 Garve, Chr.: Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre [1798].
174 Gaß, W.: Geschichte der christlichen Ethik [1881 ff.].
175 GE.: La Grande Encyclopédie [1885 ff.]. — I.
176 Geffcken, J.: Das griechische Drama [3. Aufl. 1921].
177 Gerhard, E.: Über Orpheus und die Orphiker [1861].
178 GGA.: Göttingische Gelehrte Anzeigen [1738 ff.]. — I.
179 Giddings, F. H.: Principles of Sociology [1896, dtsch. v. Seliger, 1911]. — I.
180 Gilbert, O.: Griechische Religionsphilosophie [1911]. — II.
181 —: Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums [1907]. II.
182 Glotz, G.: La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce [1904]. — II.
183 Goebel, K.: Die vorsokratische Philosophie [1910]. — II.
184 Gobineau, J. A. de: Essai sur l'inégalité des races humaines [1853 ff., 2. A. 1884, dtsch. v. Schemann, 1898 ff.]. — I.
184a Goedeckemeyer, A.: Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik u. Politik) [1922].
185 Goldscheid, R.: Zur Ethik des Gesamtwillens I [1902]. — I.
186 —: Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft [1905]. — I.
187 —: Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie [1908]. — I.
188 —: Höherentwicklung und Menschenökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie [1901]. — I.
189 Gomperz, H.: Die Lebensauffassung der griech. Philosophen u. das Ideal der inneren Freiheit [1904]. — II.
190 —: Sophistik und Rhetorik [1912; dagegen P. Wendland in GGA. (1913)]. — II.
191 Gomperz, Th.: Griechische Denker I [3. A. 1911], II [3. A. 1912], III [1909]. — II.
192 Gore, G.: Scientific Basis of Morality [1899]. — I.
193 —: New Scientific Basis of Morality [1906]. — I.
194 Görland, A.: Ethik als Kritik der Weltgeschichte [1914]. — I.
195 —: Neubegründung der Ethik aus ihrem Verhältnis zu den besonderen Gesellschaftswissenschaften [1918]. — I.
196 Große Denker, herg. v. E. v. Aster [1911, 2. A. 1923]. — I.
197 Grote, G.: History of Greece [1846 ff.; dtsch. 2. A. 1880 ff.] — II.
198 Grube, W.: Die chinesische Philosophie [in KdG. I Abt. V, 2. A. 1913].
199 Grupp, G.: System und Geschichte der Kultur [1892]. — I.
200 Gruppe, O.: Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte [in HkA. V, 2 (1906)]. — II.
201 Gumplowicz, W.: Grundriß der Soziologie [1885, 2. A. 1905]. — I.
202 Gundling, N. H.: Historia philosophiae moralis [1709].
203 Gutberlet, K.: Ethik und Religion [1892, 2. A. 1905]. — I.
204 —: Ethik und Naturrecht [3. A. 1901]. — I.
205 Guyau, J. M.: Sittlichkeit ohne Pflicht [1885, dtsch. v. E. Bergmann, 1913]. — I.
206 Häcker, F.: Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik [1863].
207 Hagemann, G.: Ethik [in KKL. IV (1886)]. — I.
208 Hammacher, E.: Hauptfragen der modernen Kultur [1914]. — I.
209 Handbuch der Politik, herg. v. Laband, Wach usw. [1914, 2. A. 1919 ff.]. — I.
210 Harms, F.: Die Formen der Ethik [in ABA. (1878)]. — I.
211 Harpf, A.: Die Ethik des Protagoras u. deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht [1884].

Digitized by Google

212 Hartmann, E. v.: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins [1879; 2. A. unter d. Titel: Das sittliche Bewußtsein, 1886, davon wieder 2. A. 1890]. — I.
213 —: Geschichte der Metaphysik [1899]. — I.
214 —: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus [2. A. 1891]. — I.
215 Hartmann, L. M.: Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung [1919 ff.]. — I.
216 Hartmann, N.: Platos Logik des Seins [1909].
217 Hartung, J. A.: Die griechischen Lyriker, mit metrischer Übersetzung [1855 ff.].
218 Hastings, J.: Encyclopædia of religion and ethics [1908 ff.]. — I.
219 Hauvette, A.: Archiloque [1905].
220 Heinze, M.: Die Lehre vom Logos [1872]. — II.
221 —: Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie [1883]. — II.
222 —: Ethische Werte bei Aristoteles [in ASA. 57 (1909)].
222a Heinze, R.: Xenokrates [1892].
223 Hellwald, F. A. v.: Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart (1875; 4. A., 1896 ff., v. M. v. Brandt u. a.)]. — I.
224 Helmolt, H.: Weltgeschichte [1899 ff.; 2. A. herg. v. Arm. Tille, 1913 ff.]. — I.
225 Henkel, H.: Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat [1872]. — II.
226 Henne Am-Rhyn, O.: Allgemeine Kulturgeschichte [1877 ff.]. — I.
227 Henning, L. v.: Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung [1825].
228 Herbertz, R.: Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie [1913]. — II.
229 Herder, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784 ff.]. — I.
230 Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie [1866 ff.]. — II.
231 Hérouville, P. d': La vertu et le juste milieu [in RdePh. 10 (1910)].
232 Hertling, G. v.: Staat, Recht und Gesellschaft [1916]. — I.
233 Herwig, Chr.: Das ethisch-religiöse Fundament der äschyleischen Tragödie [1878].
234 Hesse, A.: Natur und Gesellschaft [in „Natur u. Staat", 1904].
235 Heymans, G.: Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung [1914]. — I.
236 Hirt, H.: Die Indogermanen [1905 ff.].
237 Hirzel, R.: Themis, Dike und Verwandtes [1907]. — II.
238 —: Der Dialog [1895]. — II.
239 HJG.: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft [1880 ff.]. — I.
240 HkA.: Handbuch d. klass. Altertumswissenschaft, herg. v. I. v. Müller [1885 ff.]. — II.
241 HKL.: Herders Konversationslexikon [3. A. 1902 ff.].
242 Höffding, H.: Ethik [1887, 3. A. 1905; dtsch. 2. A. 1901]. — I.
243 Hoffmann, M.: Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen [1914]. — II.
244 Höhne, N.: Euripides und die Sophistik der Leidenschaft [1867].
245 Holm, N.: De ethicis politicorum Aristotelis principiis [1851].
246 Hönigswald, R.: Die Philosophie des Altertums, problemgeschichtliche Untersuchungen [1917]. — II.
247 HPBl.: Historisch-politische Blätter f. das katholische Deutschland [1838 ff.]. — I.
248 HVS.: Historische Vierteljahrsschrift, herg. v. Seeliger [1898 ff]. — I.
249 HZs.: Historische Zeitschrift [1859 ff]. — I.
250 IJE.: International Journal of Ethics [1890 ff.]. — I.
251 Janet, P.: Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes [1852].
252 JbbPh.: Jahrbücher der Philosophie [1913 ff.]. — I.
253 JbcPh.: Jahrbücher für classische Philologie herg. v. Fleckeisen [1855 ff.]. — II.
254 JFkA.: Jahresbericht üb. d. Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft [1873 ff.]. — II.
255 JGW.: Jahresberichte der Geschichtswissenschaft [1880 ff.]. — I
256 Jhering, R. v.: Geist des römischen Rechts [1852 ff., 4. A. 1878 ff.]. — II.
257 Jöcher, Chr. G.: Allgemeines Gelehrtenlexikon [1750 ff.]. — I.
258 Jodl, Fr.: Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft [2. A. 1906 f.].
259 —: Die Kulturgeschichtschreibung [1878]. — I.
260 Joël, K.: Geschichte der antiken Philosophie [1921 ff.]. — II.
261 —: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik [1906].
262 —: Der echte und der xenophontische Sokrates [1893 ff.].
263 JPhspTh.: Jahrbücher für Philosophie und spekulative Theologie [1886 ff.]. — I.
264 Kafka, G.: Sokrates, Platon und der sokratische Kreis [1921].
264a —: Aristoteles [1922].

Digitized by Google

265 Kaftan, J.: Philosophie des Protestantismus [1917]. — I.
266 Kalthoff, A.: Die Philosophie der Griechen, auf kulturgesch. Grundlage [1901]. — II.
267 KdG.: Die Kultur der Gegenwart, herg. v. P. Hinneberg [1905 ff.]. — I.
268 Keck, K. H.: Aeschylos' Agamemnon [1863].
269 Kerler, D. H.: Jenseits von Optimismus und Pessimismus [1914]. — I.
270 KHL.: [Kathol.-]Kirchliches Handlexikon v. M. Buchberger [1906 ff.]. — I.
271 Kidd, J.: Social Evolution [1894, dtsch. v. E. Pfleiderer, 1895]. — I.
272 —: Morality and Religion [1895]. — I.
273 Kiesewetter, K.: Der Okkultismus des Altertums [bearb. v. Kuhlenbeck, 1896]. — II.
274 Kinkel, W.: Geschichte der Philosophie [1906 ff.]. — I.
275 Kirchner-Michaelis: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe [1903]. — I.
276 Kirn, O.: Grenzfragen der christlichen Ethik [1906]. — I.
277 KKL.: [Katholisches] Kirchenlexikon v. Wetzer u. Welte [2. A. 1882 ff.]. — I.
278 Klein: J. L.: Geschichte des Dramas [1865 ff.].
279 Klemm, H.: Allgemeine Kulturgeschichte [1842 ff.]. — I.
280 Kohler, J.: Grundbegriffe einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit [in Helmolts Weltgeschichte I (1899)]. — I.
281 Koppelmann, W.: Kritik des sittl. Bewußtseins vom philosoph. Standpunkt [1904]. — I.
282 Kornemann, E.: Polis und Urbs [in BzaG. V (1905)]. II.
283 Köstlin, K. R.: Geschichte der Ethik I [1887].
284 Kranz, W.: Die Urform der attischen Tragödie und Komödie [in NJbb. 43 (1919)].
285 —: Gott und Mensch im Drama des Aischylos [in ZGW., N. F. (Sokrates) 8 (1920)].
286 Kraus, O.: Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles [1905].
287 —: Zur Theorie des Wertes, eine Benthamstudie [1902].
288 —: Das Recht zu strafen [1911].
289 Kretschmer, P.: Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache [1896].
290 Krueger, F.: Der Begriff d. absolut Wertvollen als Grundbegr. d. Moralphilos. [1898]. — I.
291 KSt.: Kantstudien [1896 ff.]. — I.
292 Kuhn, E.: Über die Entstehung der Städte der Alten [1878]. — II.
293 Kühnemann, E.: Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato [1899]. — II.
294 —: Sokrates [in Logos VIII (1920)].
295 Külpe, O.: Einleitung in die Philosophie [9. A., herg. v. A. Messer, 1919]. — I.
296 Lamprecht, K.: Die kulturhistorische Methode [1900]. — I.
297 —: Moderne Geschichtswissenschaft [1905]. — I.
298 Lassalle, F.: Die Philosophie Herakleitos' des Dunklen von Ephesos [1858].
299 Laßwitz, K.: Geschichte der Atomistik [1890].
300 Latte, K.: Heiliges Recht [1920]. — II.
301 Lehmann, E.: Mystik in Heidentum und Christentum [2. A. 1918].
302 Leisegang, H.: Der heilige Geist [1919]. — II.
303 Lexis, W.: Das Wesen der Kultur [in KdG. I Abt. 1 (1912)]. — I.
304 LHw.: Literarischer Handweiser [1861 ff.]. — I.
305 Lichtenberg, R. v.: Die ägäische Kultur [1911].
306 Lippert, J.: Kulturgeschichte der Menschheit [1886 f.]. — I.
307 Lipps, Th.: Die ethischen Grundfragen [1899, 2. A. 1905]. — I.
307a Litt, Th.: Individuum und Gemeinschaft [1919]. — I.
308 Lobeck, Chr. A.: Aglaophamus, seu de theologiae mysticae Graecorum causis [1829]. — II.
309 Logos, internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur [1910 ff.]. — I.
310 Loening, R.: Die Zurechnungslehre des Aristoteles [1903].
311 Lorenz, A. O. Fr.: Leben und Schriften des Koers Epicharmos [1864].
312 Löwy-Cleve, F.: Die Philosophie des Anaxagoras [1917].
313 Lubbock, J.: The origin of civilization [1870, dtsch. 1875]. — I.
314 Lübker, Fr.: Die sophokleische Theologie und Ethik [1851 ff.].
315 Luthardt, Chr. E.: Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung [1887].
316 —: Geschichte der christlichen Ethik [1888 f.].
317 LZB.: Literarisches Zentralblatt für Deutschland [1850 ff.]. — I.
318 Maaß, E.: Orpheus [1895].
319 Mackintosh, J.: Dissertation on the progress of ethical philosophy [1830; new edit. by W. Whewell 1863].
320 Maier, H.: Sokrates [1913].

Digitized by Google

321 Makarewicz, J.: Einführung in die Philosophie des Strafrechts [1906].
322 Makarewicz, M.: Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles [1914].
323 Marck, S.: Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven [1912].
324 Masqueray, P.: Euripide et ses idées [1908].
325 Mausbach, J.: Christlich-Katholische Ethik [in KdG. I Abt. IV (1906)]. — I.
326 Mayer, E. v.: Die Lebensgesetze der Kultur [1904]. — I.
327 Mayer, Maxim.: Giganten und Titanen [1887].
328 Meiners, Chr.: Allgemeine kritische Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebenswissenschaft nebst einer Untersuchung der Fragen: Gibt es denn auch wirklich eine Wissensch. des Lebens? Wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode beschaffen sein? [1800 f.].
329 Meister, R.: Aristoteles als ethischer Beurteiler des Krieges [in NJbb. 36 (1915)].
330 Menger, A.: Neue Sittenlehre [1905]. — I.
331 Metzger, W.: Objektwert und Subjektwert [in Logos IV (1913)]. — I.
332 Meyer, Ed.: Geschichte des Altertums I¹ [2. A. 1907], I² [3. A. 1913], II [1893], III [1901], IV [1901], V [1902]. — II.
333 —: Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern [in Genethliacon Halense, 1910].
334 Meyer, Hans: Platon und die aristotelische Ethik [1919].
335 —: Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles [1909].
336 Michaelis, C.: Prinzipien der natürlichen und sozialen Entwicklungsgeschichte des Menschen [in „Natur und Staat", 1904].
337 Mind [1876 ff.]. — I.
338 Misch, P.: Geschichte der Autobiographie [1907 ff.]. — II.
339 MKL.: Meyers Konversationslexikon [6. A. 1902 ff.]. — I.
340 Mon.: The Monist [1890 ff.]. — I.
341 Montesquieu, Ch. de: L'esprit des lois [1748; dtsch.: Vom Geist der Gesetze, 1753]. — I.
342 Moore, G. E.: Principia Ethica [1903]. — I.
343 Mulert: Ethische Kultur [in RGG. II (1910)]. — I.
344 Müller, Ad.: Ästhetischer Kommentar zu den Tragödien des Sophokles [2. A. 1913].
345 Müller, E.: Sokrates geschildert von seinen Schülern [1911].
346 Münz, B.: Die vorsokratische Ethik [in ZPhphK. 81 (1882)].
347 Nägelsbach, K. Fr.: Homerische Theologie [1840, 3. A. v. Autenrieth, 1884].
348 —: Nachhomerische Theologie [1857].
349 Natorp, P.: Die Ethika des Demokritos [1893].
350 —: Platons Ideenlehre [1903, 2. A. 1921].
351 —: Über Platons Ideenlehre [1914].
352 —: Platon [in Große Denker I].
353 Natur und Staat, Jenenser Preisschriften [1903 ff.]. — I.
354 Nauck, A.: Tragicorum Graecorum fragmenta [2. A. 1889].
355 Neander, A.: Vorlesungen über d. Geschichte d. christl. Ethik [hrg. v. Erdmann, 1864].
356 Nelson, L.: Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik I [1917]. — I.
357 Nestle, W.: Bemerkg. zu d. Vorsokratikern u. Sophisten [in Philologus 67 (1908)]. — II.
358 —: Politik u. Aufklärung in Griechenland im Ausgang d. 5. Jh. v. Chr. [in NJbb. 23 (1909)].
359 —: Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung [1901].
360 —: Ausgabe von Platons „Protagoras" (mit Einleitung über die Sophistik) [1910].
361 —: Die Entwicklung der griechischen Aufklärung bis auf Sokrates [in NJbb. 4 (1899)].
362 —: Die Vorsokratiker [1908, 2. A. 1922]. — II.
363 —: Die Sokratiker [1922].
364 Neumann, K. J.: Die Entstehung des spartiatischen Staates in der lykurgischen Verfassung [in HZs. 96 (1906)]. — II.
365 Newman, W. L.: The politics of Aristotle [1887 ff.].
366 Niese: s. Wilamowitz-Möll.
367 Nietzsche, Fr.: Jenseits von Gut und Böse [1886]. — I.
368 —: Zur Genealogie der Moral [1887]. — I.
369 —: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1872 ff.].
370 NJbb.: Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Literatur [1898 ff.]. — II.
371 Noldin, G.: Moralsysteme [in KKL. VIII (1893)]. — I.
372 —: Summa theologiae moralis [5. u. 6. A. 1904 ff.]. — I.
373 Norden, E.: Die antike Kunstprosa [1898, 2. Abdr. 1909]. — II.
374 Oldenberg, H.: Die indische Philosophie [in KdG. I Abt. V, 2. A. 1913].

Digitized by Google

375 Oncken, W.: Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen [1877 ff.]. — I.
376 —: Die Staatslehre des Aristoteles [1870 ff.]
377 Oppenheimer, F.: Theorie der reinen und der politischen Ökonomie [1910]. — I.
378 —: System der Soziologie [1923 f.]. — I.
379 Orphica hrg. v. E. Abel [1885].
380 Ortmann: Beiträge zur Kritik und Erklärung des Agamemnon von Aeschylos [1862].
381 PAR.: Politisch-anthropologische Revue [1902 ff.]. — I.
382 Pater, W.: Plato und der Platonismus [übers. v. Hecht, 1904].
383 Paulsen, Fr.: System der Ethik [1889, 7. u. 8. A. 1906]. — I.
384 Pauly, A.: Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft [1842 ff.]. — II.
385 Pauly-Wissowa: Realenzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft [1893 ff.]. — II.
386 Pearson, A. C.: The fragments of Zeno and Cleanthes [1891].
387 Peppmüller, R.: Hesiodos [1896].
388 Pflugk-Harttung: Weltgeschichte [1909 ff.]. — I.
389 Pfordten, O. v. d.: Konformismus, eine Philosophie der normativen Werte [1910 ff.]. — I.
390 Philippovich, E. v.: Grundriß der politischen Ökonomie [13. A. 1919]. — I.
391 Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum [1846 ff.]. — II.
392 PhJG.: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft [1888 ff.]. — I.
393 Philosophische Bibliothek (Übersetzungen philosophischer Autoren wie Aristoteles, Platon usw.; Ausgaben deutscher Philosophen; 1867 ff.].
394 PhMH.: Philosophische Monatshefte [1869 ff.]. — I.
395 Photios: Bibliotheca [um 850, hrg. v. J. Bekker, 1824 f.]. — II.
396 PhRw.: Philosophical Review [1891 ff.]. — I.
397 PhSt.: Philosophische Studien hrg. v. W. Wundt [1881 ff.]. — I.
398 Piat, Cl.: Socrate [1900].
399 —: Platon [1906].
400 —: Aristote [1903].
401 —: L'intellect actif [1890].
402 Plutarchos: Schriften über die Stoiker und Epikureer, vgl. Überweg-Pr. I 18. — II
403 Pohlenz, M.: Aus Platons Werdezeit [1913].
404 Pöhlmann, R. v.: Griechische Geschichte und Quellenkunde [5. A. 1914]. — II.
405 —: Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus [2. A. 1912]. — II.
406 Prantl, C.: Geschichte der Logik im Abendlande [1858 ff.]. — II.
407 PRE.: Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche [3. A. 1896 ff.]. — I.
408 Preller, L.: Griechische Mythologie [4. A. v. C. Robert (1894; 1921)]. — II.
409 —: Demeter und Persephone [1837]. — II.
410 Pruner, J.: Moraltheologie [in KKL. VIII (1893)]. — I.
411 Pseudoplutarchos: Placita philosophorum [etwa 150 n. Chr., s. Diels 107]. — II.
412 Punkes, J.: Moralität [in KKL. VIII (1893)]. — I.
413 Räder, H.: Platons philosophische Entwicklung [1905].
414 Ratzel, Fr.: Anthropogeographie [1882 ff., 2. A. 1899]. — I.
415 Ratzenhofer, G.: Positive Ethik [1901]. — I.
416 —: Der positive Monismus [1899]. — I.
417 —: Die soziologische Erkenntnis [1898]. — I.
418 —: Wesen und Zweck der Politik [1893]. — I.
419 RdePh.: Revue de philosophie [1901 ff.]. — I.
420 Rein, W.: Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik [2. A. 1903 ff.]. — I.
421 Reinhardt, K.: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie [1916].
422 Rf.: Rivista filosofica. — I.
423 RGG.: Die Religion in Gesch. u. Gegenw., hrg. v. Schiele u. Zscharnack [1909 ff.]. — I.
424 RGK.: Religion und Geisteskultur, hrg. v. Skinman [1907 ff.]. — I.
425 RH.: Revue Historique [1876 ff.]. — I.
426 RHL.: Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses [1896 ff.]. — I.
427 RhM.: Rheinisches Museum [1827 ff.]. — II.
428 Riehl, A.: Führende Denker und Forscher [1922].
429 —: Platon [2. A. 1912; jetzt in Riehl 428].
430 Ritter, Const.: Platon [1910 ff.].
431 —: Neue Untersuchungen über Platon [1910].
432 —: Platons Gesetze: Darstellung des Inhalts [1896]; Kommentar [1896].
433 Ritter, H.: Geschichte der Philosophie [1829 ff.]. — I.

Digitized by Google

434 Ritter, H., u. L. Preller: Historia philosophiae graecae [9. A. 1913]. — II.
435 Ritter, K.: Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Menschen [1817 f., 2. A. 1822 ff.]. — I.
436 Rivaud, A.: Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque jusqu'à Théophraste [1906]. — II.
437 RMeMo.: Revue de métaphysique et de morale [1893 ff.]. — I.
438 RNSch.: Revue néo-scholastique [1894 ff.]. — I.
439 Rohde, E.: Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen [4. A. (1911)]. — II.
440 —: Die Religion der Griechen [1895]. — II.
441 —: Kleine Schriften [1901]. — II.
442 Roscher, W. H.: Ausführl. Lexikon der griech. u. röm. Mythologie [1884 ff.]. — II.
443 Roßbach, O.: Hesiods Weltbild und zu seinen neuen Bruchstücken [in BPhW., 1917].
444 Rößner, O.: Des Aristoteles Ansicht von der Wirkung der Tragödie und die Idee des sophokleischen König Ödipus [1900].
445 RPhFE.: Revue philosophique de la France et de l'Étranger [1876 ff.]. — I.
446 RPsso.: Revue de psychologie sociale [1839 ff.]. — I.
447 RQH.: Revue des Questions Historiques [1866 ff.]. — I.
448 Salomon, M.: Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten [in ZSR. 32 (1911)].
449 Samter, E.: Die Religion der Griechen [1914].
450 Schäffle, A.: Bau und Leben des sozialen Körpers [1875 ff., 2. A. 1896]. — I.
451 —: Abriß der Soziologie [hrg. v. Bücher, 1906]. — I.
452 Scheffer, Th. v.: Die homerische Philosophie [1921].
453 Scheler, M.: Ethik [Bericht in JbbPh. II (1914)]. — I.
454 —: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [1913 ff.]. — I.
455 Schindele, Th.: Die aristotelische Ethik [in PhJG. 15 (1902) und 16 (1903)].
456 Schlatter, A.: Die christliche Ethik [1914]. — I.
457 Schlegel, J. H.: Die tragische Ironie bei Sophokles [1869 ff.].
458 Schleiermacher, Fr.: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre [1803, 2. A. 1834; neu hrg. v. O. Braun, 1910]. — I.
459 Schmid, K. A.: Enzyklopädie d. gesamt. Erziehungs- u. Unterrichtswesens [1865 ff.]. — I.
460 Schmidt, K.: Geschichte der Pädagogik [4. A. 1878 ff.].
461 Schmidt, L.: Die Ethik der alten Griechen [1882]. — II.
462 Schneider, W.: Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit [1900]. — I.
463 Schneidewin, M.: Über die Keime erkenntnistheoretischer und ethischer Philosopheme bei vorsokratischen Denkern [in PhMH. II (1869)].
464 Schömann-Lipsius: Griechische Altertümer [4. A. 1897 ff.]. — II.
465 Schrader, O.: Die Indogermanen [2. A. 1916].
466 Schroeder, O.: Pindars Pythien erklärt [1922].
467 Schultz, R.: *Αἰδώς* [1910].
468 Schultz, W.: Altionische Mystik [1907].
469 Schulze, M.: Der ethische Gedankengehalt d. griech. Elegiker u. Iambographen [1899].
470 Schuppe, W.: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie [1882]. — I.
471 Schurtz, H.: Urgeschichte der Kultur [1900]. — I.
472 Schwabe, C.: Aristophanes und Aristoteles als Kritiker des Euripides [1878].
473 Schwarz, H.: Das sittliche Leben [1901]. — I.
474 —: Grundfragen der Weltanschauung [1912]. — I.
475 —: Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie [1913].
476 Seeberg, R.: Christlich-protestantische Ethik [in KdG. I Abt. IV (1906)]. — I.
477 Sextus Empiricus [um 200 n. Chr.]: Gegen die Dogmatiker; Pyrrhonische Skizzen [vgl. Überweg-Pr. I 607]. — II.
478 Sidgwick, H.: Methoden der Ethik [1875, 7. A., dtsch. v. C. Bauer, 1909]. — I.
479 —: Outlines of the History of Ethics [1886, 5. A. 1902].
480 Siebeck, H.: Aristoteles [3. A. 1910].
481 Sieffert, Fr.: Ethik [in PRE. V (1898)]. — I.
482 Sigwart, Chr.: Vorfragen der Ethik [1886, 2. A. 1907]. — I.
483 Simmel, G.: Einleitung in die Moralwissenschaft, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe [1892 f., 3. A. 1911]. — I.
484 —: Die Probleme der Geschichtsphilosophie [1892, 3. A. 1903]. — I.
485 —: Soziologie [1908]. — I.
486 Simon, M.: Geschichte der Mathematik im Altertum [1909]. — II.

Digitized by Google

487 Sombart, W.: Grundlagen und Kritik des Sozialismus [1919]. — I.
488 Somló, F.: Juristische Grundlehre [1917]. — I.
489 Spann, O.: (Kurzgefaßtes System der) Gesellschaftslehre [1914, 2. A. 1923]. — I.
490 —: Soziologie [Bericht in JbbPh. I u. II (1913 f.)]. — I.
491 Spencer, H.: Principles of sociology [1870 ff., dtsch. v. Vetter, 1877 ff.]. — I.
492 —: System der synthetischen Philosophie [dtsch. v. Vetter (1877 ff., darin Spencer 491 als Bd. 6 bis 9]. — I.
493 Squillace, F.: Die soziologischen Theorien [dtsch. v. R. Eisler, 1911]. — I.
494 Staatslexikon der Görresgesellschaft, hrg. v. Bruder [2. A. 1900 ff.]. — I.
495 Stange, K.: Einleitung in die Ethik [1900 f.]. — I.
496 —: Christentum und moderne Weltanschauung [1911 ff., 2. A. 1913]. — I.
497 Stäudlin, K. F.: Geschichte d. philos., ebräischen u. christl. Moral im Grundriß [1800].
498 —: Geschichte der Moralphilosophie [1822].
499 Steiger, H.: Euripides [1912].
500 Stein, L.: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie [1892, 2. A. 1903]. — I.
501 Steinthal, H.: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern [1863 f., 2. A. 1891 f.]. — II.
502 Stengel, P.: Die griechischen Kultusaltertümer [3. A. 1920]. — II.
503 Stern, Wilh.: Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft [1897]. — I.
504 Stern, Will.: Grundgedanken der personalistischen Philosophie [1918]. — I.
505 Stickney, Th.: Les sentences dans la poésie grecque d'Homère à Euripide [1903].
506 Stobaios [um 400 n. Chr.]: Florilegium (Anthologium), hrg. v. Wachsmuth und Hense [1884 ff.]; ein Teil davon sind die Eclogae. — II.
507 Stöckl, A.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [1870, 3. A. 1889]. — I.
508 Süß, W.: Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik [1910]. — II.
509 Systematische Philosophie in KdG. [I Abt. VI (1907, 2. A. 1908)]. — I.
510 Szanto, E.: Ausgewählte Abhandlungen hrg. v. H. Swoboda [1906].
511 Taine, H.: Origines de la France contemporaine [1875 ff., dtsch. v. L. Katscher, 3. A. 1904 ff.]. — I.
512 Tarde, G.: Les lois de l'imitation [1890, 2. A. 1895]. — I.
513 —: La logique sociale [1894]. — I.
514 Teichmüller, G.: (Neue) Studien zur Geschichte der Begriffe [1874 ff.]. — II.
515 Tetsujiro Inouye: Die japanische Philosophie [in KdG. I Abt. V, 2. A. 1913].
516 ThJB.: Theologischer Jahresbericht [1881 ff.]. — I.
517 ThLZ.: Theologische Literaturzeitung [1876 ff.]. — I.
518 ThQuS.: Theologische Quartalschrift [1819 ff.]. — I.
519 ThR.: Theologische Revue [1902 ff.]. — I.
520 ThRu.: Theologische Rundschau [1898 ff.]. — I.
521 ThStKr.: Theologische Studien und Kritiken [1828 ff.]. — I.
522 Thudichum, G.: Die griechischen Lyriker [Auswahl in Übersetzung, 1859].
523 Thumb, A.: Handbuch der griechischen Dialekte [1909]. — II.
524 Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft [1887]. — I.
525 —: Die Sitte [1909]. — I.
526 Traub, G.: Ethik und Kapitalismus [1904, 2. A. 1909]. — I.
527 Tröltsch, E.: Gesammelte Schriften [1912 ff.].
528 —: Grundprobleme der Ethik [in ZThK (1902)]. — I.
529 Troost: Das Sittliche Bewußtsein des Homerischen Zeitalters [1896].
530 Tylor: E.: Early History of Mankind [1870, dtsch. 1873]. — I.
531 —: Primitive culture [5. A. 1913]. — I.
532 Überweg-Prächter: Grundriß der Geschichte der Philosophie I [11. A. 1920], II [10. A. 1915], III [11. A. 1914], IV [11. A. 1916]. — I.
533 Ullsteinsche Weltgeschichte s. Pflugk-Harttung.
534 Usener, H.: Götternamen [1895]. — II.
535 —: Religionsgeschichtliche Untersuchungen [1889 ff.]. — II.
536 —: Gesammelte Aufsätze und Vorträge [hrg. v. A. Dieterich, 1907]. — II.
537 —: Dreiheit [in RhM. 58 (1885)]. — II.
538 Vico, G. B.: Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura della nazioni [1725, 3. A. 1744; dtsch. v. W. E. Weber: Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker, 1822]. — I.
539 Vierkandt, A.: Naturvölker und Kulturvölker [1896]. — I.

Digitized by Google

540 Vierkandt, A.: Staat und Gesellschaft [1916]. — I.
541 Voigt, M.: Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer [1856]. — II.
542 Volkelt, J.: System der Ästhetik [1905 ff.].
543 —: Ästhetik des Tragischen [3. A. 1917].
544 Vorländer, K.: Geschichte der Philosophie [1902, 3. A. 1911]. — I.
545 —: Demokrits ethische Fragmente, ins Deutsche übertragen [in ZPhphK., NF. 107 (1896)].
546 VwPhS.: Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie u. Soziologie [1877 ff.]. — I.
547 Wachsmuth, W.: Allgemeine Kulturgeschichte [1850 ff.]. — I.
548 Walter, J.: Die Geschichte der Ästhetik im Altertum ihrer begrifflichen Entwicklung nach [1893]. — II.
549 Waltz, P.: Hésiode et son poème moral [1906].
550 Ward, L. F.: Outlines of Sociology [1898]. — I.
551 Warmbold, Fr.: Beiträge zur Euripideischen Ethik [1875].
552 —: Euripides' Ansichten vom Tode und vom Jenseits [1871].
552a Weber, M.: Grundriß d. Sozialökonomik herg. v. M. W. [1914 ff.]. — I.
553 Weber-Baldamus: Lehr- und Handbuch der Weltgeschichte [22. A. 1913 ff.]. — I.
554 Weißenfels, O.: Aristoteles' Lehre vom Staat [1906].
555 Welcker, G. F.: Griechische Götterlehre [1857 ff.]
556 —: Die äschyleische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos [1824].
557 Werner, K.: Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie [1859].
558 Westermarck, E.: Origin and development of the moral ideas [1906 ff., dtsch. 1909 ff.].
559 Westphal, R.: Prolegomena zu Äschylos' Tragödien [1869].
560 Whewell, W.: Lectures on the history of moral philosophy [1852, 3. A. 1862.].
561 —: History of the inductive sciences [1837, dtsch. v. Littrow, 1839 ff.]. — I.
562 —: History of scientific ideas [1858 ff.]. — I.
563 Wilamowitz-Möllendorff, U. v.: Griechische Literatur des Altertums [in KdG. I Abt. VIII (1912)]. — II.
564 —: Homerische Untersuchungen [1884].
565 —: Die Ilias und Homer [1916].
566 —: Sappho und Simonides [1913].
567 —: Pindaros [1922].
568 —: Einleitung in die griechische Tragödie [2. A. 1910]. — II.
569 —: Griechische Tragödien [8. A. 1919 ff.].
570 —: Aischylos. Interpretationen [1914].
571 —: Platon [1918 f.].
572 — u. Niese: Staat u. Gesellsch. d. Griechen u. Römer [in KdG. II Abt. IV 1 (1910)]. — II.
573 Wildauer, T.: Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles [I. Sokrates, 1877; II. Platon, 1879].
574 Willmann, O.: Geschichte des Idealismus [1894 f.]. — I.
575 —: Aristoteles als Pädagog und Didaktiker [1909].
576 Wilutzky, P.: Vorgeschichte des Rechts [1903]. — I.
577 Windelband, W.: Geschichte der antiken Philosophie [3. A. 1912]. — II.
578 —: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [1892, 7. A. 1916]. — I.
579 —: Platon [4. A. 1908].
579a Wobbermin, G.: Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen [1896].
580 Wolf, H.: Geschichte des antiken Sozialismus und Idealismus [1909]. — II.
581 Woltmann, L.: Politische Anthropologie [1903]. — I.
582 WSt.: Wiener Studien [1879 ff.]. — II.
583 Wundt, M.: Geschichte der griechischen Ethik [1908 ff.]. — II.
584 —: Griechische Weltanschauung [1910]. — II.
585 —: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens [in AGPh. 20 (1907)].
586 —: Platon [1914].
587 Wundt, W.: Ethik [1886, 4. A. 1912]. — I.
588 —: Völkerpsychologie [1900 ff.]. — I.
589 —: Grundriß der Psychologie [6. A. 1904].
590 —: Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker [in KdG. I Abt. V, 2. Aufl. 1913].

Digitized by Google

591 WZKM.: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes [1887 ff.]. — I.
592 ZaGKLK.: Zeitschrift für allgemeine Geschichte, Kultur-, Literatur- und Kunstgeschichte [1884 ff.]. — I.
593 ZaPs.: Zeitschrift für angewandte Psychologie [1907 ff.]. — I.
594 ZdKuG.: Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte [1856 ff.]. — I.
595 ZDMG.: Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft [1847 ff.]. — I.
596 Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen [1879 ff., 5. A. 1891 ff., 6. A. 1920 ff.]. — II.
597 —: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie [11. A. 1914]. — II.
598 —: Vorträge und Abhandlungen [1865 ff.].
599 ZGW.: Zeitschrift für das Gymnasialwesen [1847 ff., N. F.: Sokrates, 1913 ff.] — I.
600 ZhistTh.: Zeitschrift für die historische Theologie [1832 ff.]. — I.
601 Ziegler, Th.: Geschichte der Ethik [1881 ff.].
602 Zimmermann, R.: Geschichte der Ästhetik [1858]. — II.
603 ZKG.: Zeitschrift für Kirchengeschichte [1877 ff.]. — I.
604 ZkTh.: Zeitschrift für katholische Theologie [1877 ff.]. — I.
605 ZKuG.: Zeitschrift für Kulturgeschichte [1893 ff.]. — I.
606 ZkW.: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben [1880]. — I.
607 ZÖG.: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien [1850 ff.] — II.
608 ZPhphK.: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik [1837 ff.]. — I.
609 ZpPs.: Zeitschrift für pädagogische Psychologie [1899 ff.]. — I.
610 ZPsA.: Zentralblatt für Psychoanalyse [1910 ff.]. — I.
611 ZSR.: Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte [1880 ff.]. — I.
612 ZSW.: Zeitschrift für Sozialwissenschaft [1898 ff.]. — I.
612a ZThK.: Zeitschrift für Theologie und Kirche [1890 ff.].
613 Zuccante, G.: Socrate [1909].
614 ZVLG.: Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte [1887 ff.]. — I.
615 ZVSp.: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft [1860 ff.]. — I.
616 ZwTh.: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie [1858 ff.]. — I.

---

617 Rolfes, E.: Die Philosophie des Aristoteles [1923] und
618 Jäger, W. W.: Aristoteles [1923]
kamen leider zur Benutzung für den I. und II. Band zu spät.

Digitized by Google

NACHSCHLAGEBEHELF

VORBEMERKUNG

I. Aufgeführt sind nur die ethischen und sonstigen Begriffe und Namen mit Ausschluß der bereits im Literaturverzeichnis enthaltenen. — II. Aus der Reihenfolge der angegebenen Seitenzahlen geht die historische Entwicklung der Begriffe hervor. — III. Sammelartikel kennzeichnen sich durch Kursivdruck der ersten Wortbestandteile bezw. Worte und gelegentlich des letzten darin enthaltenen Stichwortes, z. B. *Alleinherrschaft*; -herrscher; *Aergía*; -ós; *Adikíe*, ádikon, ádikos; *Anschauungsbilder . . .*; *-sehen*. — IV. Die Hauptstellen sind durch * vor den Seitenzahlen ausgezeichnet; der Bindestrich (-) bezeichnet „Seite . . . u. folgende", z. B. 35-. — V. Die Buchstaben a und b hinter den Seitenzahlen bedeuten „Spalte 1 bezw. 2 von Seite . . .", z. B. 296a bezw. 296b. — VI. Von den fremdsprachlichen Ausdrücken ist grundsätzlich auf den entsprechenden deutschen Ausdruck verwiesen, z. B. *Aergía*, -ós s. Untätigkeit, -tätiger.

Abaris d. Hyperboreer 50.
Abbruchtun, gegenseit. 123.
Aberglaube 113, 300b; 196; 205.
Abflüsse (apórroiai) 155-.
Abgeschiedenheit 19-; 90; Verpflichtung dazu 49.
*Ab*geschlossenheit 125-; -glanz d. Göttl. 135-; -hängigkeit 63; 91; 176-; 196; 206-, 232-; -härtung 6; 203-; 282; -irrung 189; -kunft 21-; 51-; 185-; 222-, 233-; -mahnung 189; -scheu 95; -schluß d. Wissens 173-; -schreckungstheorie d. Strafe 164; 224.
Absicht (búlesis) 322a; vernünftige (búlesis) 249-, 322a; unvernünftige 251-; böse 174-; 322a.
Absichtlich (hekón) 174-; -keit d. Bösen 226.
Absichtszweck 252-.
Absolutes 27-; 122-, 125; 171-; 217-; -ismus, erkenntnistheor. 212-.
Abstoßung, gegenseit. 148.
*Ab*stufung 135-; -trägliches 156; -treibung d. Leibesfrucht 282; -wärts s. Weg.
*Ab*wehr 260-; -wendung v. Leben 34.
Achaier 17; 94-.
Acharner 113.
Achilleus 20-, 31; 289a.
Achtung d. Sitte 282; 33; gesellschaftl. 185-; d. Alters 292b.
Ächtung 100.
Ackerbürger 11.
Actus primus u. secundus s. Wirklichkeit (erste u. zweite).
Actus purus 246.
Adel 35-, 289a; 57; 185-; A. u. Olymp 48; A. verpflichtet 53.
*Adels*herrschaft 26-; 51-; -ideal, episches 53; -spiegel 53; -vorrechte 165.
Adiáphora, -éin, -on, Adiaphorie s. Gleichgültiges, -igkeit.
Adikíe, ádikon, ádikos s. Ungerechtigkeit, -gerechtes, -gerecht.
Admetos 94, 106-.
Adrasteia 74.
Aeikés s. Ungehörig(keit).
Aergía, -ós s. Untätigkeit, -tätiger.
Aëtios 135.
Affekt (páthos) 261; -e 24-, 288b; 266; -ionen (páthe) 194-; 200.
Agamemnon 25-, 288a; 67-; 85-; 94-; seine Töchter 27, 288a.
Agássesthai s. Neid.
Agathói, -ós s. Gute(r), gut, Edle, Tüchtig.
Agathón s. Gutes.
Agiaden 13, 15.
Agnoia s. Unwissenheit.
Agogé s. Zucht.
Agón s. Wettkampf; dramat. 117.
Agorakritos 113.
Agoré s. Beratungsplatz.
Agoretys s. Redegabe; vgl. Klugheit.
Agraphos s. Gesetz (ungeschriebenes).
Agrarischer Lebenstypus 140.
Agrionien 46.
Agroikía s. Steifheit.
Ägypten 291b; u. Pythagoras 141.
Ägypter 3.
Ahnherr, gemeins. 19.
Ähnliches 154; -keit 215-.
Ahnungen 74.
Ahnungslosigkeit 80.
Aias 288a; 83-, 91.
Aïdion s. Unvergängliches.
Aidóioi s. Ehrwürdige.
Aïdoneus 43, 306a.
Aidós s. Scheu, Verschämtheit, Rücksicht; vgl. Zwiespalt (eth.).
Aigeus 106.
Aigikoreis 18.
Aigisthos 287b; 67-; 85-, 297b.
Aisa s. Gebühr, Lebenslos, Schicksal (sgöttin), Weltordnung.
Aischines 192.
Aischrón s. Häßliches, Übles.
Aischylos 291b; *65-; 87, 89; 98, 117.
Aisimon s. Billiges, Maßvolles.
Aisopos 56.
Aisthéseis s. Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen.
Aísthesis s. Wahrnehmung.
Aisymnétes s. Gesetzgeber.
Aitia s. Begründendes, Grund, Ursache; vgl. Beziehung.
Aitiologie 210-, 230-.
Aítios s. Urheber.
Akólastos s. Lasterhafter.
Akon s. Unabsichtlich, Nichtwollender.
Akosmía s. Unordnung.
Akrasía s. Schwachheit, Unenthaltsamkeit.
Akratés s. Schwächling.
Akt, reiner 246.
Aktives 124-; -ismus i. d. Abgeschiedenheit 20.
Aktualität 246; 270.
Aktuell (energéia) 255-; -werden 256-.
*Akú*sion, -ios s, Unwillentlich, Unzurechnungsfähig, Handlung (unwillentl.).
Akusisch 272.
Akustikói s. Hörer.

Digitized by Google

Alástor s. Rachegeist.
Alazonéia s. Prahlerei.
Alétheia s. Wahrheit.
Alethéie s. Wahrhaftigkeit.
Alethéis logismói s. Überlegungen (wahrheitsgemäße).
Alethés s. Vernunft (wahre).
Alethinói s. Wächter (wahrhafte).
Alethinós s. Wahrhaftig.
Alkaios 58.
Alkestis 106-.
Alkibiades 115.
Alkimenes 112.
Alkmaion 141, 304b.
Alkman v. Samos 58.
All 74; 130; 228-; 246-; -beherrscher 74.
Allegorie 204-; -isierung 92-.
*Allein*herrschaft 57-; herrscher (mónarchos) 26-; 57.
Allergrößter 74.
Allerhalter 74.
Allervollendetstes 143-.
Alles 125-; A. ist eins 125-; A. fließt s. Fluß.
Alleskönnerei 168-.
*All*gefühl 151; -gemeinbildung 162-; -gemeines 170-; 250-, 266; -gemeingültiges 163-; -gemeingültigkeit 212-; -gemeinsames 130; -gemeinsamkeit 240; -gemeinwohl 232-; -gewalt 88; -güte 226; -macht 72; 226; -mächtiger, -sehender 74; -seitigkeit 136-; 150; -tagsleben 33; -tagsmenschen 94; -vollender 74; -walter 140; -wissenheit 152-; -zusehr 209.
Altachaier 286a.
Alter 7; 292b; 55; 93; 160; 182-; 282.
Ältere 138; u. Jüngere 319b.
Altersschwäche 144.
*Alt*klugheit 41; -pythagoreismus 131-; 319a.
Altruismus 262-, 323b.
Amathia s. Unbelehrbarkeit.
Améleia s. Nachlässigkeit, Fahrlässigkeit.
Amphiktyonien 18-.
Amt (timé) 26; 220-, 233-.
Ämter- u. Ehrenverteilung 317a.
Amymon s. Untadelig.
Anakreon *58; 140.
Analyse, logische 168.
Anamnesis s. Erinnerung.
Anankáion s. Notwendiges.
Anánke s. Notwendigkeit, Zwang.
Anarchie 308b; -ismus 183-.
Anathymiasis s. Aufdampfen.
Anaxagoras *151-; 152; 154, 307a, 309a, 312a; 187; als christl. Denker 306b.
Anaximandros 121; *122-, 301b; 131; 139; 324a.
Anaximenes 123-, 301b.
Andacht 72.
Anderer (héteros) 263.
Andréia s. Tapferkeit.
Andromache 288b; 94-, 105.
Andromeda 117.
Aneleutheria s. Geiz.
Anepitédeion s. Unnützes.
Anerkennung 260-; d. eigen. Schuld 91; freiwill. 186-.
Anfang 124, 130; 134-; 143; unbewegter 248-, 322a.
Anfangsgründe höh. Wissens 236.
*Ang*eber 114, 119; -geborenheit 62; -gehörige 165-; 244; -gelerntes 294a.
Angemessen 26-, 32; -es (kairion) 314b; *-heit* 220-, 228-, gesellschaftl. 185; polit. 280.
Angemessenheitsgefühl 188.
Angenehm (hedys) 156-; -es (hedy) 121; 177-; 199; 318b; 273-.
Angesehene (gnórimoi) 12-; -heit 57; 159.
Angestammt (engenés) 75.
Angriff 259; -e, persönl. 112-.
Angriffskrieg 95.
Angst 69; 81, 84; 157-; 214-.
*An*hänger 173; -klage geg. d. Gottheit 81; -lage 23-; 160; 220-; 277; -nehmlichkeit 176-; 282.
Annikeris 199.
Anomos s. Ungesetzlich.
Anonymus Iamblichi 308b.
Anordnung 152.
Anoréa s. Tapferkeit.
Anorganismen 133-; 150-; 152-; 155.
Anósios s. Gottlos, Unlauter.
*An*passungsfähigkeit 294a; *-schauung* (theoria): sinnl. 222; unsinnl. 246; intellektuelle 266-.
*An*schauungsbilder (phantasiai) 247; *-sehen* (Ehre) 183-; mit od. ohne A. d. Person 263.
*An*spruch d. Vernunft 279; -sprüche 262-; -stand 59; 138; 261; -stelligkeit 182-; -stieg z. Sein 222; *-stoß* 148-; 152-; innerer 259-.
*An*streben 245; -strengung (pónos) 120; 201-; -teilhaben s. Teilhabe.
*Anthropo*morphismus 60-; -zentrismus 164; 187-.
Antigone 72; 77-, 81, 297a; 103.
Antiindividualismus 241.
Antiphon *165; 171.
*Anti*religiosität 186-; -skepsis 211-.
Antisthenes *200-; 204-, 314a; 242-.
Antitypía s. Widerstand.
*An*treiben (protrépein) z. Tugend 169-; *-trieb*, kosm. 131-; göttl. 189; böser 240; innerer 259, sinnl. 274-.
Antwort 171-; 211-.
*An*wandlung, schlechte 278; -wendung d. Gesetze 183-; -ziehung 148; -ziehungskraft (synagogón) 154-.
Aorgesía s. Zornlosigkeit.
Apáideutos s. Ungebildeter.
Apathie 193.
Apeirokalía s. Protzenhaftigkeit.
Apeiron s. Unbegrenztes.
Apella s. Volksversammlung.
Aphilotimía s. Ehrliebemangel.
Aphradie s. Unvernunft, Torheit.
Aphrodite 94.
Aphrosyne s. Torheit.
Apódeixis s. Beweis.
Apollinisches 138.
Apollon 291a; 49; 67-, 75; 79-; 94, 97-, 101-; 134; u. Orpheus 44; u. Dionysos 47; u. Pindar 60.
Apollonkult 50.
Apomnemonéumata 312a.
Aporien Zenons 308a.
Apórroiai s. Abflüsse, Ausflüsse.
Ará géneos s. Geschlechtsfluch.
Arbeit (érga, kámatos, pónos, ascholía 35, 41; 164; 201-; 224-; 258-, 266. körperl. 182-.
Arbeiter 282; -Held 67.
Arbeitsamkeit 35.
*Arbeits*bienen 293a; -gemeinschaft 182-; -schätzung 186-; -tag 238; -teilung 218-.
Arbitrium s. Gutdünken.
Arché s. Prinzip, Ursache.
Archelaos 309b; v. Maked. 166.
Archilochos 55-.
Archippos 141.
Archontes s. Herrschende, Obrigkeiten.
Archytas 141.
Are(i)opag 68-; 98, 102.
Areskéia s. Gefallsucht.

Digitized by Google

Arete (Philosophin) 313a.
Areté s. Tugend, Vorzug, Wohlstand.
Argadeis 18.
*Arg*list 31; 82-; -losigkeit 82-.
Argos 75; 100.
Argwohn 160.
Aristeas 50.
Aristippos *194-; 197-; 205-, 242; d. Jüngere 313a.
*Aristok*rat Pindar 61; -kraten 162, sittl. 190; -*kratie* 11-; 51, 294a; 112-; 184-; 234-; 380; d. Wissenden 185-.
Aristokratismus 141.
Ariston v. Chios 313a.
Aristophanes 291b; 65; 96; *112-; 116-; 168.
Aristoteles 137, 139; 304b, 306a, b; 310a, b; 170, 174; 197; 231; *245-.
Aristoxenos 303b.
Arithmetik 222, 238.
Arkadien 102.
Arme 304a; freie 280.
Armkraft 67.
Armut 9, 12; 23; 38; 52-; 85; 105; 115, 119-, 301b; 158-; 192; 199; 243; 257-.
Artemis 98-; Orthia 6; Tauropolos 299b.
Arterhaltung 256.
Artigkeit (entrapéleia) 261.
Artmerkmal (differentia specifica) 171.
Ärzte 226.
Ascholía s. Unmuße, Arbeit.
Askese (áskesis) 149-; 213-, 291b; kynische 201-; myst.-dualistische 315a; orphische 46, 291b; pythagor. 139-.
Askesis s. Askese, Übung.
*Asklepi*aden 192; -ios 119.
Askreer (Hesiodos) 35-.
Asotía s. Verschwendung.
Assimilierungsdrang 140-.
Assoziierungsdrang 140.
Assyrer 3.
Ästhetisches 265-.
Astronomie 223, 235, 238.
Astyanax 94.
Asyl 106.
Ataraxie s. Ungestörtheit.
Ate s. Betörung, Strafe, Verblendung.
Aterpsie s. Unlust.
Atheismus 118; 186-; 198; 205.
Athémistos s. Ungerecht, Ungesittet.
Athen 18; 293a; 112-; 161-, 308a; 184-; 279.
*Athen*a, -e 44; 67-, 76; 83; 96, 299a; mutterlos 295b; -a (Nike) 134.
Athener 103-.
Äther 154.
Atmung d. Welt 124-.
Atome (thráusmata, átoma) 124-; 148-; 152-; 154-; -ismus, -isten 154-.
Atossa 295b.
Atreus 75, 298a.
Atriden 75; 84-, 297b; 102.
*Attik*a 98-; 161-; -er 18.
*Auf*dampfen (anathymíasis) 127-; -führungen, kult. 237-; -*gabe*, sittl. 91; 179-; 195; 218; d. Forschung 210; d. Staates 258-.
*Auf*geblasenheit (chaunótes) 111; 323a; -gedunsenheit 219-; -gehen i. andres 91; 122-; -geklärter 166; -getriebenheit 113; -hören d. Kraft 124-; -klärung 112; 118; 162-; -klärungsweisheit 166; -lehnung 183-; 221-; -lösungstendenz 183-; -munterung 159-; -opferung 16; 106-; 198; -richtigkeit 38; -ruhr 113; 304a; 233; -*seher* 114; 183; d. Erziehungswesens 320a.
*Auf*sichtsdienst 233-; -sichtskollegium 235-; -wärts s. Weg.
*Auf*wiegelung 184; -züge, kult. 237-.
Auge 306a; A. um A., Zahn um Z. 76; A. Gottes 142-; A. d. Seele 252.
Augenblickslust (hedoné) 157-; 194-; 198.
*Aus*artung, polit. 280; -bildung 179-; 196; -druck 125-; -einanderstrebendes 125; -flüsse (apórroiai) 306a; -forschen 172-; -gang z. Guten i. d. Trag. 87; -gelassenheit 32; 111; 257; -gestaltung 134-; 144; 151; -gleich 126-; 133-; 158-; 262-; -harren 176; -länder 320a; -lese d. Tüchtigen 222-; -losung d. Beamten 184; 236; -mergelung 68; -nutzung, individualist. 179; -reichend (autárkes, hikanós) 175-; 200-; -ruhen 266; -sage, allgemeingült. 212-; -schließlichkeit d. Gewalt 233-; -schweifungen 34.
Außen: v. a. (thyrathen) 248; -stehende (Exoteriker) 140; -welt 153; 155-; 269; -wirkung 249-.
Äußeres 199; 203-; 271-.
Außergöttliches 145-.
Äußerliches 206-; 216-.
Außerordentliches 189.
Äußerungsformen (pathé) d. Seele 241.
*Aus*setzung 6; 81; -spüren 130; -übung, reprod. 265-; -weitung, myst. d. Seele 320b; -wendigwissen 116; -zeichnung 21-.
Autárkeia s. Selbstgenügsamkeit.
Autárkes s. Ausreichend.
Autarkie s. Selbstgenügsamkeit.
*Auto*chthonenstolz 104; -chthonie 184; -nomie s. Selbstgesetzgebung.
Autorität 16; 139; 183-; göttl. 27-; -sgebundenheit 169.
Autós épha 139.

Babrios 56.
Babylonier 3.
Bahn frei dem Talent 222-; B. d. Arbeit 224.
*Bakch*en 47, 292a; 92-; -os 292a.
Bakchylides 59.
Bakiden 50.
Banausie s. Beschäftigung (unedle).
Bánauson s. Handwerksmäßiges.
*Barbar*ei 98-; *-en* 282; -en u. Griechen 95; 166.
Basanizein s. Prüfen.
Basileía s. Weltherrschaft.
Basiléus s. König.
Basilées s. Könige.
Bauer (Acker-) 37-; 98; 111; 219-; 282.
Bauernbibel (Hesiod) 42.
Baukunst 162; 265.
Bdelykleon 115.
Beamte 13-; 185; 236-.
*Beamten*auslosung 184; 236; -wahl 286a; 184; 236.
Bedächtigkeit 78; 160.
*Bedingt*es 252; -heit 168.
Bedrängte 103.
*Bedürf*nis (éndeia) 173-, 182; 192; 199; 257-; -nislosigkeit 202-; -nisse 176-; 203-; 219-; -tigkeit 117; 218-.
Beeinträchtigung 257-.
Befehl 183-; d. Vernunft 274.
Befehlen und Gehorchen 319b.
*Be*fleckung 81; 88; -flügelung d. Seele 226; -freiung 83; 176-; 214-; -freundung 234-; -friedigung 176-; 195-; 257-;

Digitized by Google

höchste 250-; d. Begierden 318a.
*Be*fürchtungen 219-; *gehrbares* (orektón) 247; (Gott) 322a.
Begehren (órexis, epithymía) 23-; 104, 174-; 200; 317b; 245-, 249-, 270-, 274; göttl. 321b.
*Begehrens*wertes 194-; 249-, 252-; -liches (epithymetikón) 220-; -ungsmöglichkeiten 249-; -ungsvermögen (epithymetikón, orektikón) 241; 248-, 275.
*Be*geisternde 7; -geistert sein (máinesthai) 291a; *-geisterung*, göttl. (enthusiasmós) 42; 74; panhellen. 95.
Begierde 63; 146; 157-; 177-; 195-; 202-; 214-; 220-, 318a; 257-.
Begrabenwerden: lebendig B. 78.
*Begrens*endes (peráinon, péras) 131-; 148-; 207-; -tes 147; -ung 228-.
Begriff 127-; 142-; 170-; 193; 200-; 210-; 246-; 267.
*Begriffs*bestimmung 170; 191; -elemente 210-; -philosophie 309b; 200-; 211-.
*Begründ*endes (aitía) 207-; -ung, eth. 87, log. 211-; 266-.
*Be*handlung andrer 84; -harren 126-; -harrlichkeit 134-; -hauptung, log. 163-; -hendigkeit 219.
*Beherrsch*te 221-; *-ung* 164; d. Leidenschaft 175-; d. Leibes 211-.
*Be*herztheit 219; -hörden 236-.
*Bei*fall 261; -hilfe z. Bösen 83; -spiel, bös. 104; warn. 224.
*Bei*stand, gegens. 180; -unstehen (eph'hemin) der Handlung 270-, 324b.
*Be*jahung 245; -lästigung 199; -lastung, erbl. 75; -lebendes 124; -lehrung 171-; 191; -leidigung d. Götter 83-.
Bellerophontes 92.
*Be*lohnungsmotiv 31; -mühen um d. Tod. 216; -nachteiligung d. dritten Standes 222; -quemlichkeit d. Lebens 105.
*Berat*en, gemeins. 173-; -er 281; -ungsplatz (agoré) u. Sitte 27.
*Be*raubung 123; -redsamkeit 163-; -reicherung 183-; *-ruf* 16; 128; 185; 219; sittl. 189; vgl. Stände.
*Berufs*arten, niedere 236; -erfüllung 208-; -häufung 320a; -wissen 185-; 236.
*Be*sänftigung 197; -satzung (phrurá) 8.
*Beschaffen*es: so u. so B. 215-; *-heit* 215-; dauernde 252; besondere (poiótes) 254; mittlere (mése héxis, mesótes) 261-.
Beschäftigung der Bürger 237; unedle B. (Banausie) 281.
*Be*schauer 265-; -scheidenheit 7; 182-; 234-.
*Bescheidsag*en (epitáttein) 249-, 322a; -ungsvermögen (epitaktikón) 248-, 322a.
Beschimpfung 91; 197.
Beschränktheit der Erkenntnis 89; paphlagon. 300b.
*Be*schränkung d. Kinderzahl 38; -schwatzen d. Feindes 53; -schwerden 219-.
*Beseel*tes (émpsychon) 136-; 229-; *-ung* 134-; d. Materie 319a.
*Be*seitigung des Verfehlten 137-; seligung i. Myster. 43; -sessenheit 47; 75; -siegte 94-; 233-.
Besitz 52-; 74; 180; 192; -bedürfnis 257-; -liebendes (philochrématon 317b.
Besonnen (sóphron, émphron) 53; 176-; 234-; -heit (sophronéin, s[a]ophrosyne) 22-; 62; 74; 138; 160; 163-, 308b; 175-, 178; 213, 318a, 227-, 234-, 320a.
*Besser*es 143-; 156-; 163-; 175-; 199; 207-, 229-, 232-; -machen 179-; *-ung* 65; 186-; 224-; d. Strafgefangenen 320b.
*Besser*ungstheorie d. Strafe 224; -werden 178.
*Be*stattung, sinnbildl. 78; -stattungsverweigerung 84; -stechung 286a; 36; -stehendes 186-.
Bester (áristos) 30; 258-; -es 300b; 189; 229-; 258-, 268, 273.
Bestialität 102.
*Bestimmt*es 209-, 318a; -heit 133-; 209-.
Bestimmung 152-; 228-; d. Lebens 189; göttl. 190.
*Be*strebungen, sittl. 91; -strittenes 178.
Betätigung 61; 218-; naturgemäße 268; weise 268.
*Be*törung (áte) 63; 73; 87; -trachtung (theoria, Kontemplation) 153; 265; -trübtheit (lype) 198; -trug 35; 62; 144; 185-; -trunkener 302a; 273.
Bettelhaftigkeit 301b.
Bettler 31; 35-; 81-; 203-.
Beugung dch. Unglück 103.
Beurteilung andrer 84; richtige 236-.
Beute 279.
*Be*vormundung, staatl. 16-; wachung, eifersücht. 15; -wegen: Gott bewegt als Geliebtes 283; *-wegendes* 142; 247; erstes u. bewegt B. 274.
*Beweg*er, erster 246; -tes 135-.
Bewegung (phorá) 121-; 129-; 135-; 143-; 147; 148-; 152-; 154; 308a; 194-; 201-; 229-, 242; 246-, 270.
*Bewegungs*anstoß 152; 246-; -erreger, göttl. 144; -losigkeit 129.
Beweis (apódeixis) 201; 250-; 266-.
Bewiesenes 246.
Bewunderung 160.
Bewußtsein 201-; 208-; sittl. 89, 91; d. Nichtwissens 171-; d. Staates 218-.
Bewußtseinsstörung 273.
Beziehung: dch. B. des Grundes (aitias logismó) 317b.
Bezwingung d. Willens 83.
bia s. Gewalt, Macht.
biaios s. Gewaltsam.
Bias 121.
Bibel: Homer, Hesiod als B. 42, 48.
bie s. Gewalt(tat).
Biedersinn 119.
*Bild*kunst 162; -samkeit der Seele 83.
Bildung (paidéia) 6-; 159-; 161-; 185-; 196-; 221-, 236-; 266-; höhere u. höchste 222-, 236-; musische 222-.
*Bildungs*fähigkeit 181-; -gang 236-; -lehrer 162-; -liebe, -trieb 236; -ziel, höchstes 218-.
*Billig*es (áisimon) 33; -keit (epiéikeia) 38-; 263.
Bindung 206; gegenseit. 140.
Bitte 99.
Bitterkeit 55; 71.
Bittgang d. Mütter 103-.
Blasphemie 77.
Bleibendes 145-; 246.
Blick 296b.
Blindheit, sittl. 175-; tragische 74; 80-; d. göttl. Willkür 88.
Blitz 125.
Blödheit 261.
Blumenleser (Diogenes v. Apollonia) 309a.

Digitized by Google

Blut um B. 75; -durst 53; 106; -gericht 101; -gier 100; -opfer, symbol. 100; -rache 16; 30-; 293b; 76; 98-; -rachefolge 87; -schande 117; 309a; -schuld 106; -sühne 85-; -tat 166.
Blutsverwandtschaft 68.
Bluttriefender Mythos 102.
Bock (trágos) 295a.
*Bocks*gesang (Tragödie) 295a; -spiel 64.
Bodenreform 57.
Bohnengenuß 291b; 137-.
Bomolochía s. Possenreißerei.
Bornierthеit 129.
Böse (kakós) 24; 276.
Böser (kakós) 37.
Böses 98-; 128-; 136-; 155-; 158-; 163-, 308b; 174-; 186-; 219-; 275; radikal B. 243; intellektuell B. 277; B. u. Freiheit 76; u. Götter 92-.
Bosheit 39; 276.
Brauch 36; -barkeit 221-.
Bravheit 119; 181.
Bruder 181; -liebe 99; -mord 99-.
Brust s. Herz.
Buddhismus u. Drama 295a.
Buhle 85-; -erei 94; 117-; 309b; -schaft 104.
Bukolik 58.
Búlesis s. Absicht, Vernunftswille, Wille.
Búlesthai u. buléuesthai 322b.
Búleusis s. Überlegung.
Buleutikón s. Überlegungsvermögen.
Buleutikós s. Überlegt.
Bund m. d. Göttern 72.
Bürger 158-; 184-; 235-, 320a; 281-; -adel 12-; -eid 183-; -krieg 143; -pflicht 101; -recht 281; -schaft (politai) 5-; 101; 235-; 281-; -tugend 258-; vorrecht 257-; -zwist 71; 144.
Bürgschaft 300b; 121; d. Wahrheit 200.
Burleske 111; 113.
Busiris 111.
Buße 49; 66; 76; 89-; 101-; 122-; jenseit. 316a.
Bußesinnbild 66.
Bußlehre 136.

Chairekrates 192.
Chairephon 116; 192.
Charà s. Freudigkeit.
Charakter (trópos, éthos) 23-; 78, 83; 300a; 133-; 161; 163-; *253-, 255-, 265, 277-; -anlage 255-; -gemälde 111; -komödie 110; -stärke 201-; -tugend 256; -zeichnung 100; -züge 238.
Charaxos 58.
Chariten 54.
Charmides 178.
Chaunótes s. Aufgeblasenheit.
Chilon 121.
Chinesen 3.
Chionides 11.
Chiron, Lehren d. 42.
Choephoren 67-, 297b.
Chor, dramat. 80-, 87; 93-, 99-, 104-; 110; 116-; -hymnus 58.
Chorismós s. Trennung.
Choristón s. Getrenntes.
Chorlyriker 58-.
Chremylos 119-.
Chresmói s. Orakelsprüche.
Chryse, Nymphe 297b.
Chrysothemis 27.
Chthónios s. Zeus (unterirdisch.).
Chthonische Götter 42.

Dáimon s. Zuerteilender, Göttin, Dämon.
Dáimones s. Dämonen, Götter.
Daimónion 188-; 240.
Daitalés 115.
Dämon (dáimon) 53; 81; 226, (Eros) 218-; guter u. schlechter 300a.
Dämonen (dáimones) 24-, 287a; 48; 73; 87; 155; 320a, 238, 241; neue 188.
Dämonisches 105; 134-.
Dank 39; 89; -barkeit 32, 288b; 294a; 83, 86; 119; 138-; 181; 199; -gebet 107; -lieder 238; -opfer f. Frevelshilfe 86.
Dareios 298a; (Geist) 296a.
Daseiendes 210-.
Dasein (usía, Existenz) 126-; 209-, 243; 284; künftiges 214-; körperliches d. Seele 214-.
*Daseins*kampf 123; -sphären 123-.
*Dauer*glück 176-; -lust 157-.
Dauerndes 264-.
Deduktion 210-.
Definition 170-; 200; 210-.
Deianeira 84.
Deilós s. Schlecht.
Déi(n) s. Sollen.
Deinótes s. Gewandtheit.
Dekadisches System 134-.
Dekeleischer Krieg 114.
Delphische Spiele 59.
Delphoi 18-; 287b; 44-; 79; Nabel d. Welt 49.
Demagogen 94-; 113-; 184-.
Demeter (kurotróphos, thesmophóros) 37, 42; 43-; 48; 118; -hymnos 292a.
Demiurgós s. Werkmeister.
Demokratie (demokratía) 51; 294a; 113-; 141; 161-; 184-; 204; 236-, 244; 280, 325b; vgl. Volksherrschaft.
Demokritos 3; *154-; 320b, 262.
Demos s. Gemeinde, Volk.
Demut 62; 74; 81, 88, 90; 234-.
Demütigung 37.
Denkbares (noetón) 247-, 270.
Denken (nóesis, diánoia) 126-; 130; 304b; 142-; 155-; 161-, 168; 193; 206-, 317a; 229-; 245-, 264; gemeinsames 127-; reines 246; richtiges 256-; vernünftiges 126-; D. des Denkens (nóesis noéseos) 246; D. u. Wahrnehmung 306a.
Denkende: vernünftig D. 158.
Denkendes 152-; (logistikón) 220-.
*Denk*fähigkeit Gottes 144; -gegenstände 223; -kraft 142-; 144-; -mäler 224; -müdigkeit 93; -organ 127-; -stoff 152-; -tätigkeit (diánoia) 127-; 223; -vermögen (dianoetikón) 275.
Déon s. Pflicht, Sollendes.
Derbheit 110; 113-; 129; 205.
Despótes s. Hausherr.
Determinismus 139; rationaler 273-.
Deus ex machina 82-; 97-.
Diagogé s. Lebensgenuß (gebildeter), Unterhaltung.
Diákrisis s. Scheidung.
Dialektik 111; 162-, 168; *173-, 190; 192-; 223-, 235-; d. schlechten Willens 308a; vgl. Ideenlehre.
Dialektiker 223-, vgl. Philosophen.
Dialéxeis s. Unterredungen.
Diálogos s. Unterredung.
Dianoetikón s. Denkvermögen.
Diánoia s. Denktätigkeit, Denken, Vernunft.
Dichter 114; 118; 219-, 317b; 226, 238; -gesänge 143.
Dichtes 146-.
*Dicht*kunst 62; 222; 265-; -ung 116.
Diebstahl 198.
Diener (hyperétai) 233-.

Digitized by Google

Dienst 198-; 233-; D. gegen D. 38-; -barkeit 5.
Dieses (tóde) 247.
Diesseitiges 190.
Diesseits 161; -moral 161, 307b; 188-; -mystik 190.
Differentia specifica s. Artmerkmal.
Díkai s. Recht[1].
Díkaia s. Gerechtes.
Díkaion s Recht[2], Gerechtes.
Díkaios s. Gerecht(er), Gesittet.
Dikaiosyne s. Gerechtigkeit; erstmalig b. Phokylides 293b.
Dikázein s. Urteilen.
Díke s. Gerechtigkeit, Recht[1], Teil, Rechtsgöttin.
Díke-Gebot 74, u. thémis-Gebot 29-; -Themis 28.
Dikéin s. Werfen.
Dilettantismus 184-.
Dinge 124-; 131-; 163-; 194; 199; 200-; 208-, 215-, 227-; 246; körperl. 133-.
Dingsamen 306b.
Diogenés s. Zeusentstammt.
Diogenes v. Apollonia 122; 309a; v. Sinope 197, 201-, *205, 313b; m. d. Laterne 314a.
Diókein s. Hinstreben.
Diomedes 229a.
Dionysien 302a.
Dionysiodores 308a.
Dionysios 196; 244.
Dionysisches 45; 138.
Dionysos 44-, 291a, 292a; 294b; 92-; 117; neuer 45.
Dionysos-Zagreus (Iakchos) 44-.
Diotima 217-.
Diotrephés s. Zeusgehegt.
Dirnen 113; 201.
Dískos s. Geworfenes.
Disposition s. Geneigtheit.
Dissói lógoi s. Doppelreden.
Dithyrambenwettstreit 64.
Dithyrambos 64.
Dodona 298a.
Dogma 168; 190; 191-; 201.
Dogmatisches 144.
Dolon 299a; -eia 96.
*Doppel*beruf 320a; -köpfe 146; -reden (dissói lógoi) 166; -heit 209-; -züngigkeit 294a.
Dorf (kóme) 5-, 10.
Dorier 10; 17; 184.
Dorische (Musik-)Weise 6.
Dóxa s. Meinung.
Doxastikón s. Meinungsvermögen.
Drahtpuppengleichnis 239.
Drakon 293a-.
Drama 64-; 95.
Drang, innerer 189.
Drängendes, psych. 220-.
Drastik 110.
Dreieck als Urform 132.
Drohnen 293a; -tum 243.
Drohung 30; 82-; 101.
Druck 154-.
Dualismus 131-; 142-; 145-; 229-.
Dulden (tolmán) 34; 52-; 102; 183-.
Dulder 82-; -stärke 66; -tum 34; 81-.
*Dumm*heit 96; -roheit 96.
Dünkel, blinder 29.
Dünnes 147.
*Durch*dringung 143-: sittl. 186; -geistigung d. Handarbeit 66; -schnittshandlung 279; -schnittsmenschen 103; -triebenheit 32.
Durst 220-; -stillung 202.
Dymanes 10.
Dynámei s. Potentiell.
Dynamis s. Möglichkeit, Potentialität, Potenz, Kraft.
Dyskolia s. Streitsucht.
Dysnomie s. Schlechtverteiltheit.

Ebenbild, göttl. 60.
*Eben*maß (symmetria) 138-; 207-, 209-, 228-; -mäßiges (symmetron) 314b.
Echtes 156; 172-.
Eckehart, Meister 19-.
*Edel*mut 55; 96-, 105-; -mütig (esthlós) 28; -sinn 51-.
Edle (agathói) 57; 180, 185; u. Unedle 319b; v. Thespiai 35-; vgl. Adel.
Edler (esthlós) 23; 51-; 92; 107.
Edles (esthlá) 39; 61; 159-; 173-.
*Ego*ismus 311a; 38; 59; 74; 94, 105-; 258-, 323a; -zentrisches Interesse, gemeines 323a; -zentrismus 262.
Ehe 6, 8; 38; 72; 138-; 181-; 204; 282; m. d. schönsten Frauen 314a.
*Ehe*bruch 144; 198; -gatten 181-; -gemeinschaftskündigung 114; -gesetze 237; 282; -glück 109; -pflicht 181-; -wächterinnen 237.
*Ehr*barkeit 115; -begierde 257-.
Ehre (timé) 30-; 91; 96, 103; 118; 176-, 182-; 199; 201-; 257-; bürgerl. 260.
Ehren (timái) 53; 180; 220-, 234-; -gaben 143; -haftigkeit 105; -stellen 158-.
*Ehr*erbietung 7; -furcht 69-, 73; 92; 137-; 199-; -gefühl 21-; 237-; *-geiz* (philotimía) 21-, 30; 75; 177-; 260-; -gekränkt. 94.
*Ehr*lichkeit 83; -liebe 257-, 260, 323a; -liebemangel (aphilotimía) 260-; -liebendes (philótimon) 317b; -losigkeit 7; -mangel 257-; -sucht (philotimía) 30; 243; -ung 160; 224.
*Ehrwürdig*e (aidóioi) 31; -keit 183-.
Eid 52; 144; 183-.
Eide s. Gattungen.
*Eid*estreue (euorkia) 39; 61; -mißbrauch 30.
Eidos s. Form, Gestalt.
Eidschwur 29.
Eiergenuß 291b.
Eifer 216-; d. Wohltuns 181.
Eifersucht 32; 106; 160.
Eigenentfaltung 256.
*Eigen*es (oikéion) 202-; -güter, natürl. 240; -herrlichkeit 163-; -macht 232-; -machtsgebot 28-; -macht-thémis 66; 77; -motiv 24-; -namen 200; -nutz 166; -schaftssamen 306b; -schuld d. Seele 45; -sinn 32; 90; -sucht 77; 232-; -tum 38-, 290b; 240; -tümliches 268-; -tumsrecht 74; *tun* (oikeiopragía, ta heautú práttein) 185-; 220-, 225-; freies 225-.
Eikasía s. Vermutung.
*Ein*atmung d. Logos 127-; -bildung (phantasia) 171-; 205; 247-, 271; -bildungen 196-; -bildungskraft (phantastikón) 248; -dämmung d. Leidenschaft 31; -druck 156-; -drücke 153, 199.
Eines 137-; 143; 147; 148-; 200; 209-, 214-, 236-; gemischtes 209-.
*Ein*fachheit 116; 204; -falt, kindl. 83; -fluß, maßvoll. 207-; -fügung i. d. Weltordnung 139-; 186-; -gebung, göttl. 25; 42-; -geweihte 43; -griff, feindl. 260-; -halttun d. Daimonion 188.
Einheit (monás) 124; 133-; harmon. 135-; ideelle 209-, 212-, 228-; soziale 183-; Gottes 144; d. Guten 193; d. Seins 243; d. Staates 218-; d. Tugend 175-; d. immanent. Vernunft 126-.
*Ein*heiten 210-; -heitlichkeit

Digitized by Google

127-; -heitsdrang 123-; -heitsmaterie 131-; -heitssubstanz 132-.
*Einig*keit 134-; -ung 133-; m. d. Gottheit 130.
*Ein*kindersystem 290a; -klang s. Harmonie.
*Ein*kommen, agrar. 52-; -körperung d. Seele 226; -ordnung ins Ganze 88-; -richtungen 186-.
Eins 125-; 134-.
*Ein*samkeit 108; -schlag v. Vernunft 221-; -schränkung 203-; -seitigkeit 167; 200; 207-.
Einsicht (phrónesis, phronéin, epistéme, nóos, gnóme) 24-; 53; 74; 115; 128-; 134-; 159-; *174-; 192; 193; 194-; 198-; 313a-; *206-, 214-, 317a, 225-, 227-, 318b; 234-, 319b; 250-, *252-, 264-; göttl. 207-.
*Ein*sichten (pronéseis) 310a; -sichtige 151; -sichtiger (phrónimos, phronón) 199; 233-, 319b; 252-, 261; -sichtserarbeitung, gemeins. 180-; *-tracht* (homónoia) 102; 125-; 304a; 158-; 264-; im Haß 71.
*Ein*trächtigkeit (philia) 234-; -wandfreiheit, sittl. 273; -weihung 43; -wirkung, psychophys. 250-.
*Einzel*begehrungen 206; -besitz 281; -dinge 121-; 131-; 148-; 152-; 156-; 163-; 246; -dingmaterie 303a; -erscheinungen 231-; -formen 135-; -genüsse 198; -götter 134-; -interesse 232-; -leben 232-; -lust 194-; -mensch, vollkommener 221-; -moral 243.
Einzelner (Individuum) 57; 69; 88-; 134-; 144-; 163-; 309a; 168-, 176-, 179; 183-; 208-, 220-, 232-; 258.
Einzelnes 266.
*Einzel*persönlichkeit 179-; -probleme 169-; *-seele* 127-; 144-; 220-, 225-; u. Gottheit 42, 49; u. Weltseele 320b.
*Einzel*tugenden 256-; -vorschriften, sittl.-relig. 137-; -wesen, konkretes 247; -wille u. Gesamtwille 91; -wohl 232-.
Einziger 130; u. sein Eigentum 311a.
Eironéia s. Selbstverkleinerung.
Eisenhaltige 222-.
Eitelkeit 105; 197; 200-.
Ekklesía s. Volksversammlung.
Ekklesiazusen 119.
Ekphantides 112.
Ekphantos 141.
Ekstase 42-.
Elea 142-.
Eleatismus *142-; 148; 307a; 192; 211-; 320b.
Elegie 51-, 55; -iker *51-; 143.
Elektra 84-; 97-, 101-.
Element (stoichéion) 301b.
*Elementar*bildung 222; -geister (Satyrn) 294b; -unterricht 238: 283.
Elemente 122-, 301b; 124-; 131-; 148-; 152-; 246; soziale 183-; als Götter 123-; d. Seele u. d. Staates 220-.
Elénchein s. Prüfen.
Elend 289a; 158; 174-; 205; 232; d. Krieges 94-; größtes 276.
Elendmachen 101.
Elenktik 172-; u. Katechese 312b.
Elternverehrung 308b.
Eleusinien 43-, 291a.
Eleutheriótes s. Freigebigkeit.
Eléutheros s. Frei(er).
Eltern 292b; 108-; 138; 199; 222; u. Kinder 319b.
Empedokles *148-; 154; 318a, 320b.
Empeiría s. Erfahrung.
Empfangen 182.
Empfindlichkeit 30.
Empfindung 153; 155-; 194; u. Gefühl 312b.
Emphron s. Besonnen.
Emphruros 8.
Empirie s. Erfahrung.
Empirisches 215-.
Empörung 96.
Empsychon s. Beseeltes.
Ende 130; 143.
Endechómenon s. Unmöglichkeit, Möglichkeit.
Endeia s. Bedürfnis.
*End*gültiges 211-; -losigkeit 210-; -ziel d. Handelns 318b; *-zweck* 16; 88; 282; sittl. 179-.
Enéinai s. Innewohnen.
Enérgeia s. Form, Wirklichkeit, Tätigkeit.
Energéia s. Aktuell.
Energie 61; heroische 85-.
Engenés s. Angestammt.
Engherzigkeit 38.
Enkráteia s. Selbstbeherrschung; E. u. sophrosyne 322b.
Ennomos s. Rechtschaffener.
Ennun s. Vernunftbegabtes.
*Entbehr*en 187-; -liches 200-; -ung 83.
Entbindung (máieusis) 172-.
*Entbindungs*kunst (Maieutik) 172-; 211-; -zwang, sittl. 189.
Entehrung 70.
Entelécheia s. Wirklichkeit.
Entelechie s. Wirklichkeit.
*Ent*fesselung vom Körper 214-; -führung 289b; 99; -gegengesetztes 153; 217-, 229-; -gegenstehendes 229-; -haltsamkeit(s-gebot) 137-.
Entheos-Werden (enthusiasmós) 42.
*Ent*mischung, -ordnung 148-.
Entrapéleia s. Artigkeit.
Entrücktheit 213-.
*Ent*rückung 82; -rüstung (némesis) 30, 32; 37, 40; 74; 113; 262; -rüstungsidealismus 96; -sagung 109; 203-; -scheiden (krínein) 289b; -scheidung 248-; 274; sittl. 189; -schlossenheit 21; 203; *-schluß* (proáiresis) 25; 245; böser 75, 322a; freier 75; (un)vernünftiger 322a.
*Ent*schuldbares 279; -schuldigung (syngnóme) 278; -stehen 145-; 147; 148-; 152-; 217-; -stehungsbedingungen 132-; -sühnung 49; 76; 87; 97-; -sühnungstänze 238; -täuschung 91; -weihung 77.
Entwicklung 123-; 131-; 146-; 152-; 255-, 268-; sittl. 190; 277-; tugendhafte 256-; d. Anlage 220-; z. Schön-Guten 218-; z. höchsten Tugend u. Schlechtigkeit 276-; Anfang d. E. 124; Hemmung d. E. 222; Phasen d. E. 125-; Prinzip d. E. 124; Störung d. E. 259-; Stufen d. E. 123-; 124-; Zyklus d. E. 125-.
Entwicklungsprinzip d. Ethik 276.
Eoiken s. Gehöriges; nicht eth. 37.
Eorga s. Opfern.
Epainetós s. Lobenswert.
Epaminondas 141.
Epékeina tes usías s. Jenseits (d. Seins).
Eph'hemín s. Bei-uns-stehen.
Ephoren 11-.
Epicharmos 65, *109-, 141, 304b.
Epiéikeia s. Billigkeit.

Digitized by Google

Epik, jüngere 42-.
Epikuroi s. Helfer.
Epimenides 48, *50.
Epinikien 59-.
Epinomis 242.
Episkopéin s. Prüfen.
Epistámenos s. Verstehender.
Epistémai s. Kenntnisse.
Epistéme s. Wissen(schaft), Erkenntnis, Einsicht, Wächterwissen; E. ton epistemón s. Kenntnis.
Epitaktikón s. Bescheidsagungsvermögen.
Epitáttein s. Bescheidsagen.
Epithymetikón s. Begehrungsvermögen, Begehrliches; E. u. philochrématon u. philosómaton 317b.
Epithymía s. Begehren, Sinnlichkeit, Wille.
Epos, genealog. 291a.
Erarbeitung d. Einsicht 180-; d. Tugend 221-.
*Erbarm*en 90-; -ungslosigkeit 31-.
Erbliche Belastung 75.
*Erb*schuld 73; -sünde 80-.
Erde 60; 104; 122-; 129-; 131-, 136-, 142; 143-; 146; 246.
Erdenlust 129-.
*Erd*gottheiten 42, 48; -göttin, -kultus 287b; -mächte, gütige 290b.
Erdo s. Opfern.
Erdorakel 287b, 48.
Erdulden 180, 197; 203-.
Erebos 63.
Erechtheus, -iden 104.
Ereiferung 220-.
Erfahrung (empeiría, Empirie) 24; 153; 213, 215-, 235-; 267, 280.
Erfahrungskenntnis 235-.
*Erfind*ung, menschl. 167; -samkeit 120.
Erfolg 60-; 80-; 177; 249-;
Erfolgsethik 61.
*Erfüll*bares 158; *-ung* 129; 257; d. Gebotes 100; d. Götterwillens 88.
Erga s. Arbeit.
Ergänzung, gegenseit. 182.
Ergebung 81; 109; 138-; 153.
Erglimmen 124-.
Ergon s. Handeln, Tun, Werk.
*Ergötz*en 128; -lichkeit 117.
Erhabenheit 118.
Erhabenheitsschein 113.
Erhaltung d. Welt 246.
Erhebung 198; 199; reinigende (kátharsis) 266.
Erhöhung 82, 88, 90.
Erholung 261, 266.
Erinnerung(anámnesis) 23-; 206-, 214-, 317a-, 225-; 267.
Erinnerungsbilder (phantasíai, phantásmata) 254.
Erinnyen 33; 67-; 76; 87; 98-; 126.
Eris, doppelte 35.
Eristik s. Streitkunst.
Erjagen d. Guten 181.
Erkalten 124-.
Erkennen, reines 251-; mystisches 243.
Erkenntnis (epistéme, gnósis) 89; 142-, 146; 153; 155-; 162-, 167; 177-, 181; 193; 194, 197; 200-; 206-, 212-, 218-, 317b, 231-; 266-; bessere 253-; d. Besseren 175-; d. (wahrhaft) Guten 224; 277; dch. Ideen 213-; d. Schönheit 217-; d. Unrechts 66.
*Erkenntnis*faktoren 215-; -feld d. prakt. Vernunft 252-; -folgen, prakt. 224; *-theorie* 163-; 208-, 231-; u. Ethik 315a.
Erkenntnisurteil 213-.
Erlebnis d. Gottheit 125.
Erleiden (páschein) 153; 187-; 218-; 254-.
*Er*liegen 201-; -löschen 124-; *-lösung* 43; 63; 82, 87; 99; 136-; 188-; 214-, 231; jenseitige 316b.
*Er*lösungsideal 315a; -messen, eigenes 289b; -messensurteil (krinein) 36; -nährendes (Seele) 256-; -nährer (trophéis) 219-, 227-; -nährungsvermögen (threptikon) 275; -niedrigung 53.
Ernst 163-; 168-; 196; sittl. 60; 113; 205; andächtiger (euphemía) 238; E. u. Spiel 239.
Ernsthaftestes 239.
Erómenon s. Geliebtes.
Eros s. Liebe.
Erotik 58; 140.
*Erreg*barkeit 288b; -ung 300b; 160; 199; 220-.
Ersättigung i. Leid 34.
Erschauen s. Schauen.
Erscheinen 251-; -ung 130; 266, 275; -ungen 126-; 212-, 231-; -ungswelt 135-.
*Er*schlossenes, log. 246; -schütterungen 198-; -schlaffung 117; -stattung d. Gebührenden 220; -strebenswertes 195; -tötung d. Leidenschaft 175; -tragen s. Erdulden.
Erwägungen (logismói) 287b; 313a; -werb, unrechter 293b; -widerung v. Wohltaten 181; -zählungen, erzieherische 283; -zeuger (gennetés) d. Handlung 270.
Erzhaltige 222-.
Erziehung (trophé) 5-, 8; 105; 115-; 136-; 159-; 161-; 169-; 217-, 235-; 258-, 279-, 282.
*Erziehungs*beamte 236; -fürsorge, staatl. 221-; -ideal 116; -plan 224, 235-; -stufen 237; -zweck 282.
Eschatologie 224.
Eselei 113.
Eselsschatten (Menschliches) 298a.
Esoteriker s. Innenstehende.
Essen u. Trinken 34.
Esthlá s. Edles.
Esthlós s. Edler, Rechtschaffener, Edelmütig.
Eteokles 72, 296a; 77, 87; 102-.
Ethik 1-; 91; 122-; 123-; 170-; 258-, 283; Nikomach, Eudem., Große 245; d. Euripides 300a; E. u. Erkenntnistheorie 315a.
Ethiká 253.
Ethne s. Völkerschaften, Stände.
Ethnos s. Stand.
Ethos s. Charakter, Gewohnheit.
Eubulía s. Wohlberatenheit.
Eudáimon s. Glückselig.
Eudaimonéstatos s. Glückseligster.
Eudaimonía s. Glückseligkeit.
Eudämonie s. Glückseligkeit.
Eudämonismus 177-; 216-, 224-.
Eudemos 303b; 321a.
Eudoxía s. Meinung (richtige), Ruf (guter).
Euelpides 113-.
Euestó s. Wohlsein.
Eukleides v. Megara 192-; 205-; 243.
Eumaios 288b, 289a.
Eumeniden 67-, 71-; 81-; 102.
Eunomía, -ie, -ie s. Wohlgesetztheit, -gesetzlichkeit, -verteiltheit.
Euorkía s. Eidestreue.
Euphemia s. Ernst (andächtiger).
Euphrónios 112.
Eupolis 112.

Digitized by Google

Eu práttein s. Guthandeln.
Eupraxia s. Guthandeln.
Eurhythmia s. Harmonie.
Euripides 291b; 65; *92-; 116-; 196; als Sophist 92-.
Eurydike (Haimons) 297a.
Eurykleia 289a.
Eurypontiden 13, 15.
Eurystheus 106.
Eusébeia, Eusebie s. Frömmigkeit.
Euthéia s. Recht[1] (richtiges).
Euthydemos *308b; 187; *192; 243.
Euthymía s. Wohlgemutheit.
Eutychia s. Glück.
Eu zen s. Gutleben.
Evangelium 189.
Ewiges 314b; 217-; -keit 124-, 128-; 134-; 144; 145-; 148-; 229-; -lang (makráion) 305b.
Exaision, -os s. Ungebührlich.
Exelénchein s. Prüfen.
Exetázein s. Prüfen.
Existenz s. Dasein.
Exoteriker s. Außenstehende.

Fabelgestalten 143.
*Fach*tüchtigkeit 236-; -wissen 236.
Fahrlässigkeit (améleia) 272.
Fall, böser 90; der Seele 215-.
Falsches 73; 155-; 251-, 324b; -heit 296b; 104.
Fälschung 104.
Familiarisierung 140.
Familie 19; 30-; 64; 100-; 140-; 181-; 204-.
*Familien*glück 293a; -herd 19; -liebe 103; -sinn 181; -stück, dramat. 102-; -verband 19; 92.
Fangschluß 193.
Farce 101-.
Faß, durchlöchertes 44.
Fasten 291b; 50.
Faulheit 114.
*Faust*heldentum 103; -recht 39.
Fehde 18; -führen gegen eine Gottheit (theomachéin) 92-.
Fehlen, moral. 158-; unwissentl. 84.
Fehler, moral. 111; -griff 176-; -losigkeit 205; -samkeit 88-; -tritt 177-.
*Feig*heit 23, 286b; 86; 94-; 107; 113; 294a; 257-; -ling 55.
Feilheit 201.
Feind 30-; 53, 56-, 60; 84; 103; 202; 219-; edler 53; d. Götter 63.
Feindeshaß u. Freundesliebe 18; 30; 38; 53; 62; 71.
Feindlichkeit 109.
Feindschaft 180-; 243; 264-; d. Götter 80; m. sich selbst 243.
Feindseligkeiten 225.
*Fein*fühligkeit 98; -schmeckerei 110-.
Feistling 110.
Feldmanöver 239.
Fertigkeit (héxis) 213-; *245-, 251-; ethische 254-; prakt.-nützl. 163-.
Fessel, symbol. 66.
*Fest*dichter 59-; -feiern, relig. 239.
Feste 143; 157; panhellen. 18; 59-.
Festhalten an Recht, Sitte, Gesetz 138.
Festigung 237-.
Festspiele 59-.
Feuchtwerden d. Seele 130.
Feudaladel 140-.
Feuer 122-; 124-; 131-, 135-; als Richter 130; seine geist. Kraft 67.
Feueratome 154-; -gott 66; 134-; -langer Prometheus 65; -prinzip, göttl. 125-; -raub d. Prometheus 65; -substanz, göttl. 146.
Fiktion 189.
Finanzkunst 265.
Finden 143-; d. Idee 209-.
Finsterling 112; -nis 137-; 146; moral. 232.
Fixsternhimmel 132-; 246.
Fläche 133-.
Flammenfeuer, äther. 146.
Flehen 99.
Fleischgenuß 137-.
Fleiß 56; 182.
Fliehen (phéugein) 151; 200; 245, 261.
Fließen, ewiges s. Fluß.
Flöte(nmusik) 6; 138.
Flötner 116.
Fluch 13; 67-, 72-; 80-, 84-; 102-; -geist s. Rachegeist.
Flucht z. d. Ideen 215-.
Flüchtigkeit, kosm. 126-.
Fluß, ewiger (pánta rei, Alles fließt) 126-; 212-.
Folge, log. 266; prakt. d. Erkenntnis d. Guten 224; d. Handlung 195.
Folgerung 267.
Folgesatz 246.
Folgsamkeit 127-, 130.
Forderung 263-; sittl. 33; 91; 174-; 234-; letzte sittl. 240; sittl. an d. Götter 49.
Förderung, gegenseit. 181; d. andern 179-; d. Talents 222-.
Form (éidos, enérgeia) 131-; 154-; *247-, 275; letzte u. höchste 284; F. u. Materie 247-; vgl. Formen.
Formales 161-; -ismus, eth. 191.
Formeln, symbol.-eth. 137-.
Formen, äußere 132-.
*Form*haftes 275-; -loses 131-; -prinzip 131-; -ung 146; -veränderung 123.
Forschen, gemeins. 173-; wissenschaftl. 210-; F. u. Leben 93.
*Fort*kommen i. d. Welt 105; -pflanzung 153; 256; -schritt, unabläss. 178-; *-wirkung*, lebendige 132-; d. Urschuld 73.
Frage 171-; 211-; homerische 286b.
*Frage*n, das 140; -würdigkeit 211-.
Frau 38; 95-, 99-, 104; 117-; 160; 311a; 258; brave 300b; edle 108-; zweite 109; als Glückshindernis 106; F. u. Mann 181; vgl. Weib.
*Frauen*emanzipation 112; -erziehung 222; -katalog 42; -moral 105-; -schönheit 286b; -syssitien 237; -tragödien 104; -trefflichkeit 286b; -treue 286b; -übungen, krieger. 238; -würde 106.
Frechheit 22; 158-; gg. d. Götter 84.
Frei (eléutheros) 232-.
Freienerziehung 238.
Freier (eléutheros) 182; 202-; 256-; als Staatssklave 16; -er u. Knecht 95.
*Frei*gebigkeit (eleutheriótes) 259-, 323a; -gelassene 320a; -handelnsollen 25; *-heit* 15-; 24-; 66-, 75; 88; 103-; 123; 149-; 153; 166-; 180-, 184-, 186-, 190; 196-, 199; 203-; 315a, 216-; 280; v. d. Kultur 309a; v. Schmerzen 199.
*Frei*lassung d. Sklaven 282; -mut 7; 184-; -spruch 69; -willig (hekón) 199; 269-; -willigkeit (Hekusie) 87; 96; 139-; 186-; 233-, 240-; 263.
Fremdartiges 200.
Fremdenmord 98-.
Fremder (xéinos) 14; 31; 70; 106-; 197; als Komiker 238.

Digitized by Google

*Fremd*es 203-; -gerechtigkeit 225-; -gesetzlichkeit s. Heteronomie.
*Fremd*gewalten 176-; -mächte 175-; -motiv 24; -werkzeug 9; -wille 83.
Freude 23-; 52-; 157-; 178; 183-; 206-; körperl. u. geist. 195-.
Freudenhunger 93.
Freudigkeit (chará) 198.
Freudloses 130.
Freund 38; 57, 63; 91; 160; 171-; 194; 197; 203-; 240, 244; schlechter 53.
Freundesliebe u. Feindeshaß s. Feindeshaß.
*Freund*lichkeit 31-; 37; 288b; 160; 260-; -liches 89; -schaft (philia) 7; 293a; 99-, 103-; 134-, 138-; 174-, 180-; 194-; 220-, 318a, 234-; 260-, 263-; -schaftsverband 92.
Frevel 32; 40; 67-, 73; 85-, 88; 101, 105; 234-; -mut 75; -sinn 72; -taten d. Götter 49.
Frevler 73; schuldloser 80.
Frieden 293a; 68, 72; 103-; 113-; 239, 243; 258-, 279.
*Friedens*bruch 82; -ideal 108; -liebe 103-; -moralprinzip 95; -sehnsucht 103-; 113-; -tugend 282.
*Fried*lichkeit 259-; -losigkeit 126-.
Frohsinn 93; 159-.
Frommer 144.
Frömmigkeit (eusébeia, Eusebie) 38-; 49; 54-, 292b, 58-, 62; 73-; 79, 83, 89-; 92-; 138-; 170-, 187-; 191; 214-, 227.
Frömmigkeitsideal 49.
Frösche 116-.
Froschmäusekrieg 289b.
Frühersein d Staates 258.
Frühling d. Lebens 108-.
Fügsamkeit 196-.
Fügung 138; göttl. (móira) 92; 108-; 189; 232-.
Fühllosigkeit 84.
Führer 90; 134-; 224; zum Rechten 317a.
Führung 232; göttl. 134-; 189.
Fülle 110.
Fundament d. Wissens 208-.
Funktion, appetit., intellekt. (-krit.), intuit., Vernunft- 247-, 252-; körperl. 270; kritische 322a; rein theoret.-intell. 266-; unmittelb. intuit. 266-; der Wahrheitsfindung 321a.
Furcht 17; 30; 90; 175-; 202-; 239; 261-, 272; -bares 219-; -barkeit Gottes 82.
Fürsorge 109; ordnende 223, 227-; göttl. 187-; 229-.

Gabenverzehrer 36.
Gaia 42; 48.
Galgenstrick 113.
Ganzes 88-; 125; 168-; 219-.
Gassendirnen 113.
*Gast*freundschaft 106-; -lichkeit 27-; 38; -mahl (Symposion) 315b, 217, 318b; -recht 74.
*Gatten*liebe 32; 84; -mord 100-; -treue 96.
Gattin, gute 56.
Gattung, nächste (genus proximum 171-; -en (éide) 214-; d. Seienden 208-.
Gattungsbegriff 210-.
Geben 182.
Gebet 32; 38; 54; 86, 89; 101; 138-; 144; 235-, 238.
Gebieten (keléuein) 249-.
Gebietende i. Lumpen 117.
Gebildeter (pepaideuménos) 162-; 236-.
Geborgenheit i. Gott 86.
Gebot (thémis) 19; 26; 137-; relig.-rechtl. Ursprungs 25-.
*Gebots*erfüllung 100; -gewalt, sittl. 176-.
Gebrauch d. Güter 196-.
Gebühr (áisa) 24-; -end 26-; -endes 57; 175-; 220-.
Gebundenheit 16-; 169.
Geburt, freie 185.
Geburtenrad 136-.
Geburtsadel 51-.
Gedachtes 145-.
Gedächtnis 144; 182; -kraft 153.
Gedanke 145-; *-en* 23-, 287b; 172-; schöne 217-; (un)sterbliche 300b; Gottes 142.
*Gedanken*arbeit 67; -austausch 173-; -formen (lógoi) 310a; -losigkeit 114; 224; -vermögen 248-.
*Gedeih*en, soziales 179-; -liches 176-.
Gedicht, Goldenes 303b.
Geduld 176-.
Gefährliches 220-; -keit 167.
Gefährten (hetáiroi) 30; 173.
Gefalle allen 121.
Gefallen am Schlechten 278.
Gefallener 89.
Gefallsucht, schmeichlerische (areskéia) 260-.
Gefängnis, kosm. 135.
Gefräßigkeit 64; 110-.
Gefühl 231-; 254-, 277; d. Gemeinschaft 318a; G. u. Empfindung 312b.
Gefühllosigkeit 82; 313b.
*Gefühls*äußerung 34; -wahrnehmung 202; -wechsel, jäher 85; -wert d. Empfindung 194.
Gefühltes Schlechtes 313b.
Gefürchtetsein 57.
*Gegen*dienst 38; -erde 132-, 303a; -motiv 274; -rache 106; *-satz* 103; 125-; 133-; 145-; 147; 153; 160-; d. Ideen- u. Sinnenwelt 213-.
*Gegen*sätze 304b; -sätzliches 274; -satztafel, pythag. 303b; -seitigkeit 300b; 304a; 140; 181; 263-; -stand d. Denkens u. Glaubens 145-; 223; *-wart* (parusia) 145-; 195-; sinnl. 198; d. Ideen 227-.
Gegenwartsethik 64.
Gegner 197; polit. 233-.
Gehässigkeit 39.
Gehäuftes u. thémis 287b.
*Geheim*nis 130; -polizei (kryptéia) 8.
Gehilfe 182-.
Gehirn 153.
Gehorchen und Befehlen 319b; u. Herrschen 282; -lernen 282.
Gehöriges (éoiken) 32; 37.
Gehorsam 15-; 53; 72; 83; 121; 130; 308b; 183-; 233-, 240-; freiwill. 319b.
Geißelung, öffentl. 6; d. Untugenden 109.
Geist 23-; 142-; 157-; philos.-wissenschaftl. 223; reiner 306b; gg. Gewalt 65.
Geister, gute 40; -reich 151.
*Geistes*anlagen 173-; -armut 23; -ausbildung 196; 237-; -freiheit 153; -gegenwart 7; 61; -heldentum 103; -knechtung 66; -kraft (nóesis) 7; 126-; 151; 153; 206; -kranke 271; -reichtum 151; -stärke 205.
*Geist*ige Kraft d. Feuers 67; *-iges* 178-; 195-; 230-; u. Körperliches 287a.
Geistigkeit 144.
Geiz (aneleutheria) 260-, 262.
Gelage 115; 143-; -freuden 293a; -lyrik 58.
Geld 180; 204; 222, 244; 260-; -adel 51-; -erwerb 16; -leute

Digitized by Google

281; -reichtum 260; wirtschaft 221-.
Gelegenheitspoesie 59-.
Gelehrsamkeit 159.
Geleontes 18.
Geliebtes (erómenon) 283-.
Gelöbnis 183-.
Geltung, unbedingte 183-.
Gelübde 32.
Gemäßheit 207-.
Gemeinbürgschaft 18-.
Gemeinde (démos, laói, pólis) 30, 288b.
Gemeines 129.
*Gemein*gut 241; -güter 240; -haftung 49; -heit 94-; -interesse 232-; -sames 127-; *-samkeit* 129-; 173-, 181; v. Lust und Schmerz 240.
Gemeinschaft (koinonía) 128-; 140; 176-; d. Ideen u. Dinge 227-; m. Gott 234-; m. d. Körper 214-.
*Gemein*schaftliches 180; -schaftsformen 181-; -schaftsgefühl 318a; -schaftsgeschöpf (Mensch) 227; -schaftsglaube, primitiv-myst. 45; -schaftsleben 163-; 258-; *-wesen* 164; 232-; u. Gott 49.
Gemeinwohl 91; 179-; 232-; 280.
Gemessenheit 58.
Gemisch 148-.
Gemüt (thymós) 23-, 287a; 58; 129.
*Gemüts*art 255-; -bewegung 194-; -freiheit 196; -stimmung, rechte 195-.
Géne s. Geschlechter.
Geneigtheit (héxis, Disposition) 252.
Génesis eis usían s. Werden zum Sein.
Genießen 63; verständiges 196-.
Genius, persönl. 188.
Gennetés s. Erzeuger.
Génos s. Geschlecht.
Genossen 219-; -schaft (hetairía) 30; 139-.
Genossin 182-.
Gentilverband 49.
*Genüg*en 158-; 176-; -samkeit 160.
Genugtuung 36; jenseit. 90.
Genus proximum s. Gattung (nächste).
Genuß (hedoné) 93; 157-; 163-; 195-; 198; 201-; 241; reiner (ästhet.) 266-; weiser 63.
*Genuß*kunst 197; -leben 137; 276; -sucht 196; 200-; -verlangen, egoist. 58.
Geometrie 132-; 223, 238.
Geomoren 141.
Geordnetes 229-.
Geozentrismus 142.
Gepflogenheit 255.
Geraderichten (ithynein) 36.
*Gerade*s 133-; -liniges 137-.
Gerecht (díkaios) 28; 74; 183-; -er 290b; 218-; -eres 232-; -es (díkaion, díkaia) 39; 53; 129-; 153; 157-; 192; 195-; *-igkeit* (dike, dikaiosyne) 19; 36, 41; 54, 57-, 62-; 75; 89; 103, 109; 129-; 134-, 138-; 153; 157-; 163-; 175-, 183-; 198; 203-; 213-, 216-, 218-, 318a, 227-, 234-; 262-, 280; geometr. u. arithmet. 71; 220-; ausgleich. u. verteil. 263; unbeirrte 84;
*Gerecht*igkeitsaffekt 262; -sein 224; -werden 224.
Gericht 68-; 78; 100-; 183-; jenseit. 45-; 130-; 215-, 226; moral. 234-.
*Gerichts*beisitzer 236-; -hof (Gerusia) 13; -ort 36; -urteil, rein formales 36.
Geringe 9; -fügiges 272; -schätzung 153; 257-.
Geronten 12-.
Gerusía s. Rat (d. Alten), Gerichtshof.
*Gesamt*heit 91; 280; sittl. 227; -heitsziel 258-; -körper d. Menschheit 227-; -masse 131-; -ordnung 153; -tugend 256-, 263-.
Gesandte 31.
Gesänge, heil. 144; relig. 60.
Geschehen 246.
Geschick (tyche) 102-; vgl. Tyche.
Geschlecht (génos) 30; 64; eisernes, gold., silb., ehern., heroisches 39-; fünftes (Ursache d. Trennung) 315a.
Geschlechter (géne) 26; fünf 40-; d. Seienden 208-.
*Geschlechter*adel 26; -gesellschaft 26-; -verfassung 185.
*Geschlechts*fluch (géneos ará) 73-; 80, 84-, 87-; -kult 44; -verband 19; 74; 92.
Geschmackssinn 210.
Geschmeidigkeit 101.
Geschöpf 167.
Geschwätzigkeit 117.
Geschwisterliebe 32.
Gesellschaft 9-; 32; 62-; 175-, 184-; 260-; d. Geschlechter 26-.
*Gesellschafts*gliederung 185-; -moral 243; -ordnung 92.
Gesetz (nómos, thesmós) 286b; 39; 57; 73; 130; 159-; 165-; 168-, 170-; 207-, 213-, 224-, 318b; 263-, 273; allgemeingült. 164-; einziges 177; geschriebenes 168; gottgesetzt. 104; göttl. 126-; 165-; 234-; höheres 60-; ungeschriebenes (ágraphos) 165; als Herrscher 233-; d. Erscheinungen 231-; d. Tapferkeit 219-; d. Tugend 204-; d. vorschauenden Geistes 66; vgl. Gesetze.
Gesetzanwendung 183.
Gesetze (nómoi, thesmói) 15-; 30; 57; 121; 126-; 183-; 204-; beste 240; bürgerliche 231-; geschriebene (thesmói) 293a; heteronome 186-; menschl. -e u. göttl. Gesetz 128; musikal. 238; rechtmäß. 233-; Platons „Gesetze" 291b, 317a, 226-; *231-, 319b; 233-, 320a.
*Gesetzes*starrheit 263; -treue 138-; -verletzung 137-; -wächter (nomophylakes) 320a, 236-; -wahrung 235-.
Gesetzgeber (aisymnétes) 56-, 293a; 184-; 264; eigentlicher 234-.
*Gesetz*lich (nómimos) 183-; -liches 171-; 192; -lichkeit (nómimon) 157-; 170-; 213-; -mäßiges 175-; -mäßigkeit 207-.
Gesinnung 159-; 263-; -gebundene 16; hohe 196-; humane 92; religiös-sittl. 88; schuldhafte 73; revolutionäre 186-.
Gesittet (díkaios) 28.
Gestalt (morphé, éidos) 132-154-; 318b; 247; -losigkeit 131-; -ung 131-; 146; 153t 209-, 224-; d. Welt 246; -ungsmaßregeln 213-.
Geständnis 90.
Gestirne 125-; 155-.
Gesundheit 293a; 120; 129-; 134-; 148; 213; geist. 73.
*Gesundheits*förderung 283; -rücksichten 137-.
Getrenntes (choristón) 217-.
Gewährung 99.
Gewalt (bía, bie) 40; 57; 66; 83; 100-; 180; 183-; 233-; 319b; physische 65-; als

Digitized by Google

Recht 294a; d. Bösen 129-; üb. d. Feinde 53.
Gewalten, höhere 86; unedle 83.
*Gewalt*haber 244; -herrschaft 233-; -herrscher Gesetz 165; -sam (biaios) 74; -tat (bie) 36; 94; -tätigkeit 32; 294a; 82-; 271-.
Gewandtheit (deinótes) 61; körperl. 163-; polit. 161-.
Gewäsch 286b.
Gewerbe 320a, 237; -treibende 226-; 281.
Gewinn 203; 283; ungerechter 137-; -gier 69; -sucht 52-; 120.
Gewissen 100; 241; sittl. 2; strafendes 91.
Gewohnheit (éthos) 195-; 225.
Gewöhnung 239; 279; gute u. verkehrte 199.
Geworfenes (diskos) u. dike 27.
Geziemend 26-.
Gier und Gewinn 69.
Giftmord 106.
Giganten 291a; 143.
Glast, trockener 130.
Glaube (pistis) 41; 58-; 89; 93; 130; 150-; 166-; 223.
Glaubensgegenstände 223.
*Gleich*artiges 150; 154-; -berechtigung 123; -bleibendes 229-; -e (hómoioi) 9; *-es* 215-, 234-; -es dch -es erkannt 306b.
*Gleich*förmigkeit Gottes 144; -gesetzlichkeit (isonomía) 61; -gewicht, psych. 158-; -gültiges (adiáphoron) 164; 194; 199; 201-, 313a-; -gültigkeit (Adiaphorie) 199.
Gleichheit 135-; 209-, 215-; arithmet. u geometr. 317a; bürgerl. 184-; 281-; grundsätzl. 12-; sittl. 181, 185-; d. Lebensführung 140; d. Menschen 165-; 280-.
*Gleich*klang 140; -macherei 281; -malgleiches 303a; *-maß* 304b; individual- u. sozialeth. 283; ursprüngl. 123.
*Gleich*mäßigkeit (symmetria) 158-; 207-; -mut 203-; -ordnung, friedlich-gesetzl. 19; -schätzung d. Arbeit 186-; -teile (homoiomeré) 306b; -teiligkeiten (homoioméreiai) 306b; -ung 133-.
Gliederung, soziale 185-.
Glück (ólbos, eutychía) 34; 39; 59; 70-; 88; 99-, 106-; 119-; 128-; 160; 164-; 175-; 192; 195-; 199; 319b.
*Glückes*genuß 78; 238; -hoffnung 90.
*Glück*liche 159-; -losigkeit 23.
Glückselig (eudaimon) 318a.
Glückseligkeit (eudaimonía, Eudämonie) 157-; 174-, 187-; 194-, 198-; 200-; 206-, 216-, 225-, 230-, 234-; 245-, *267-, 279; erste, zweite 250-; individuelle 178-; vollendete 250-, 268; wahre 250-.
Glückseligster (eudaimonéstatos) 318a.
Gnade 38; 82, 88.
Gnóme s. Einsicht, Vernunft.
Gnomik s. Spruchdichtung.
Gnórimoi s. Angesehene.
Gnósis s. Erkenntnis.
Gold (Geld) 204; -haltige 222-.
Gorgias *164; 169; 193; Platons G. 213-, 224-, 316a, 228, 318b.
Gott (theós) 287a; 300b; 125-, 130; 134-; 142-; 150-; 152-; 193; 204-; 226-, 234-; 246; „der" G. 187; 229-; G. als Begehrbares 321b; als Beweger 283-; G. u. Natur 283-; vgl. Gottheit.
*Gott*ähnlichkeit 60; 234-; -ähnlichmachen 227-; -ähnlichwerden 229-.
Götter (theói, dáimones) 287a; 38-, 42, 289b; 49; 59-, 64; 92-; 94-; 110-; 114-, 301a; 293b; 121-; 127-; 142-; 149-; 154; 166-; 170-, 186-; 238, 241; namenlose 48; rechtsgleich m. d. Menschen 55; rücksichtslos 63; unkränkbar 77; als Dämonen 24; als Einsichtsspender 53; als Eigenmachtstypen 33; als Fälscher 104; als Frevelshelfer 86; als Frevler 104; als Glückspender 71-; als Kriegshetzer 33; als Leidbringer 89; als Mordstifter 96; als Richter 102; als Schützer 106; als Vergeltende 86; G. u. Menschen 38; 49; G. u. Menschen éines Geschlechts 60; G. u. Muttermord 97-; G. u. Recht 29; G. u. Schicksal 33; G. u. Sittlichkeit 2; 49; 97, 104.
*Götter*feste 238-; -freund 107; -fügung 88; -führung, leidbringende 89; -fürchtig (theúdes) 32; 288b.
Gottergebenheit 88.
*Götter*glaube 33; -huld 96; -komödie 111; -kult 167; -leugnung 118; -moral 97, 104; -mutter (méter) 292a; -parodien 48; -schickungen 88; -seelen 225; -söhne 123-; 240; -staat, patriarchal. 140; -tragödie 65; -vater 74; -verehrung 72; 120; 140; 144; 308b; 170-; 167; -verhunzung 120; -wille 88; 95; -vermenschlichung 312a.
*Gottes*ebenbildlichkeit 205; -erkenntnis 122-; 235-; -feinde 63; -ferne 89; -frieden, jenseit. 90; -freund 234-; -furcht 293a, 183-; -fürchtig (hósios) 74; -gabe 188-; -gemeinschaft 234-; -gnadentum 26; -immanenz 143-; 152; -intellekt 246; -kraft, formende 132-; -leugner 116; -maß 61; 234-; -nachfolge 234-; -nähe 89-; 250; -stimme, innere 89-; 189; -substanz 124-; 143-; 144-; 152-; -tat 128-; -überlegenheit 62; -urteil 36; -verehrung 40; 62; 90; 235-; -vernunft 144-; 152-; 154; -vorstellung, populäre 312a; -wahrnehmung 122-; -walten 88; -wort 139.
*Gott*gefälligkeit 205; 217-, 230-, 234-; 251; -gesandter 86; -geschicke 88.
Gottheit 121; 125-, 130; 132-; 142-; 150-; 176-, 186-; 198; 214-; 267-, 283; furchtbar waltend 82; moralfordernd 2; sittl. einwandfrei 92; strafend 73-; zürnend 80; als rohe Naturmacht 48; als Weltordnung 48; G. u. Einzelseele 42; u. Gemeinwesen 49; vgl. Gott.
Göttin (dáimon) 146.
*Gott*innigkeit 130-; -innigwerden 42.
Göttliche Kraft 122-; -es 62; 74; 93; 125-, 129; 131-; 150-; 152-; 156-; 178-; 216-, 225-, 230-; 248-, 267; -keit 135-; -stes 250-, 268.
*Gott*los (anósios) 63; -losigkeit 62; -Proletarier d. Geistes 67; -schädigen (theoblabéin) 73; -vergessenheit 74; 86; -verhängtes 88; -verlassenheit 234-; -verletzung 72; -vertrauen 41; -wohlgefälligkeit 316b.
Grab d. Seele 136-; 213-.
Grade d. Lust 195.

Digitized by Google

Gram 85-; 103, 107.
Grammatistés 301a; 238.
Grausamkeit 102-, 110; 139.
Greise 289b.
Grenze (péras) 303a; 131-, vgl. Begrenzendes; G. d. sittl. Ungebühr 25-, 29-.
Griechen 17-; u. Barbaren 95; 185-; vgl. Hellenen.
Griesgrämigkeit 115.
Grobheit, paphlagon. 300b.
Groll 30; 180.
Größe 134-; 154-; 233-; erhabene u. erhebende 81; eth. 83; menschl. 108.
Großes 160;
*Groß*griechenland 131-; -mut 103; -sprecherei 103; 197; 205; -tat, nationale 95.
Groteske 113.
Grund (aitia) 154; 210-, 228-; 266; letzter 228-; d. Guten 267; G. u. Boden 10-; 237.
*Grund*besitz 52; 141; -element 143; -forderung, ethische 25; 244; 245; -form d. Handelns 248; -harmonie 139; -idee aller Ideen 213-; *-lage* d. Tugend 175-; d. Wissens 208-.
*Grund*methode 208-; -sätze 196; log. 267; -stoff(e) 122-; 146; -tugend 153.
Gründung d. Staates 218-.
*Grund*verbrechen 41; -wesen 122-.
Gültigkeit d. Gesetzes 165-.
Gunst d. Götter 319b.
Gut[1] (agathós) 24; 156-; 177-; 218-; 276; u. lobenswert 324a.
Gut[2] (ktéma) 164; 198; 201-; 314a; höchstes G. 177-; 194; 245-, 251-, 276; unbestrittenstes G. 178; vgl. Guter, Güter, Gutes.
Gutdünken, eigenes (liberum arbitrium) 274.
Gute (agathói) 57; 83; 119; 180.
Güte 38; 53; 103, 106; 130.
Guter (agathós, spudáios) 30; 37; 51-; 176-, 186-; 203-; 278-; unbedingt G. 78.
Güter 53-; 103; 164; 175-; 192; 194-; 200; 203-; bestrittene 178; geist. u. leibl. 157-; göttl. 235-; irdische 153; materielle 71.
*Güter*armut 23; -gemeinschaft 140; 237; -tafel d. Philebos 207-, 228.
Gutes (agathón) 98-; 129-; 155-; 163-; 169-, 174-, 177-, 189-; 193; 194-; 198-; 314b; 213-; 317b, 223-, 225-, *228, 236-; 275; absolut u. relativ G. 268; an sich G. 258-, 273; tunliches G. (praktón agathón) 249-; wahrhaft oder schlechthin G. u. vermeintl. od. scheinbares G. (phainómenon agathón) 251-; f. d. Menschen G. 206-, 228; kosmisch G. 228-; G. als Tapferkeit u. Stärke 16; G. u. Sonne 318b; Begriff des Guten 318b-.
*Gut*handeln (eu práttein, eupraxia) 264-; -leben (eu zen) 265; -scheinen 224; -sein 43; 176-; 224; -werden 225-.
*Gymnast*en 226; -ik 222-, 236-; 283.
Gymnischer Sieg 56.

Haben der Lais 196.
Habsucht 180; 201; 232-; 262; d. Götter 29.
Hader (Streit) 35.
Hades 287a; 40; 45; -fahrt 50; -strafen 33.
Hagnós s. Rein.
Haimon 78, 297a.
Halai 299a.
Halbgötter 48; 118.
Halbierung 133.
*Halb*kulturvölker 3; -pythagoreer 141.
Haltung, maßvolle 53.
Hämischkeit 109.
Hand, rechte u. linke 237; -arbeit 61; durchgeistigte 66.
Handel 42; 320a, 237.
Handeln (érgon) 162-; 174-; 194-; 200-; eigensücht. 232-; gutes 174-; naturgemäßes 130; richtiges 155-; sittl. unfreies 88-; tugendhaftes 251-; Gottes, d. Menschen u. Tiere 246-; nach d. Natur 130; vgl. Handlung.
Handelnder 270-.
*Handels*leute 11; 219-; -staat, geschlossener 286a.
Händelsucht 113-.
Handlung (práxis) 199-; *245-; äußere 270; entschuldbare 279; fehlerhafte 241; freie 75-; gemischter Art 272; hekusische 270-; isoliert sinnliche u. isoliert vernünftige 324b; künstlerische (poiet.) 265-; negative u. positive 324a; öffentl. u. private 219-; rein sinnl. 324b; rein sinnl. u. rein vernünft. 271-, 324b; relativ vernünft. 251-; sittl. 24-; (un)vernünft. 275; (un)willentl. (akúsion, hekúsion) *269-; (un)zurechnungsfähige 269-; vernünft. u. vernunftlose 247-; als (Un)glücksquelle 88; Motivation 90; 273-.
*Handlungs*drama 64; -weise, gottgefäll. 234-.
*Handwerk*e 128; -er 11; 185; 219-, 226.
Handwerksmäßiges (bánauson) 222-.
Harmlosigkeit 84; 93; d. Komik 112.
Harmonie (symphonia, eurhythmía) 125-, 130-; 133, 138; 158-; 164; 219-, 235-; 256-; arithmet. 133-; dualist. u. monist. 131-; mathemat. 133-; musikal. 133-; polit. 280; sittl. 88-, 91; zahlenmäßige 133-; m. d. Gesetz 236-; m. d. (Gottes)vernunft 128-; 235-; d. Seele 135-; d. Sphären 135-; vgl. Symphonie.
Harmonisierung d. Lebens 137; d. Triebe m. d. Vernunft 221-.
Härte 7; 32; 109; 115; 181; d. Pflicht 89.
Hartes u. Weiches 300b.
Hartherzigkeit 37.
Haß (mísos) 63; 77-, 85-; 105; 129-; 148-; 180; 199; 239; d. Götter 29; 81; 84; gg. d. Schlechten 83.
Hassekleon 115.
Häßlich 218-; -es (aischrón) 32; 308b.
Hauch, warmer (pnéuma) 127-.
Haufen v. Tugenden 322b, 264.
Hauptzweck 265.
Haus (óikos) 64; -frau 56; -genossen 182-; genossenschaft (óikos) 30; -herr (despótes) 19; -vater 181; 226; -verwaltung 178; -wesen 160; 204; 258
Hebe 110-.
Hebräer 3.
Hedonái s. Lüste.
Hedoné s. Lust, Genuß, Augenblickslust.
Hedonismus 34; 177-; 197.
Hedy(s) s. Angenehm(es).
*Heeres*auflöserin 114; -gemeinschaft 31.
Heerführertum 13.
Hegel u. Drama 295a.
Hegesias 198-.

Digitized by Google

Heil 86; 144; 188-; polit. 233-.
Heilbarkeit, moral. 278.
Heiliges (hósion) 62; 69, 73; 78; 132-; -e Schrift, orph. 50, 292a; -halten d. Heiligen 78; -keit 183-, 186; -tumsentweihung 117.
Heilkunst 265.
Héilotes s. Heloten.
*Heils*hoffnung 43-; -weg 150; 176-.
Heilung v. bösem Fall 90; dionys.-wütig. Frauen 47; dch. Strafe 241.
Heimarméne s. Notwendigkeit, Schicksal.
Heimat 99; 160; -götter 48.
Heimatssehnsucht 99.
*Heim*kehr d. Seele 226; -tücke 289a; -weh 34, 95.
Heirat 160.
Heiterkeit 110; 197; 237-.
Hekabe 94, 104-.
Hekataios 130.
Hekón s. Absichtlich, Wollender, Freiwillig.
Hektor 31; 53.
Hekusie s. Willentlichkeit, Freiwilligkeit.
*Hekusi*on, -os s. Willentlich, Zurechnungsfähig, Handlung (willentl.).
Hekusisch s. Willentlich.
Held 55; titan. 66-; i. Leiden 83; d. Tat 83.
Helden, homer. b. Euripides 94-; -ehre 91; *-epos*, jüngeres 291a; u. Kultus 48.
*Heldeng*röße 103; -jungfrau 95; *-moral* 32; epische b. Euripides 97, 108.
*Heldent*ragödie 102; -tum (d. starken Faust) 103.
Helene 288b; 293b; 94-, 299a, 101-, 117; neue 96.
*Helf*en als Pflicht 92; -er (epikuroi) 219-, 227-; 281.
Heliaia 114-.
Helios 106.
Hellen 19.
Hellenen u. Barbaren 166; -name, gemeins. 18.
Hellenismus 284.
Heloten (héilotes) 9-; -aufstände 11; -beseitigung 286a; -tötung 11.
Hemmungen, sinnl. 278.
Henotheismus 305a; 187-; *312a.
Hera 94; 141; 306a; vgl. Here.
Herablassung 173.
Herakleitos 111; 301b; *124-; 137, 142; 146; 148; 154; 308a, 309a; 211-; 323b.
Herakles 64, 294b; 67; 82-, 298a; 103, 106-; 110-; 202; am Scheidewege 164.
Herakliden 103.
Heraklitismus 212-, 320b.
Herausbilden 229-.
Herd 27; häusl. 74; vgl. Familien-, Staatsherd.
Herdenmenschen 190.
Here 44; vgl. Hera.
Herkommen (nómos) 165-; relig. 187-.
Herkunft s. Abkunft.
Herleitung, systemat. 210-.
Hermes 45; 120.
Hermione 94, 101.
Hermotimos 50.
Herodotos 292a; 49.
Heroen 21-; 48; 94; 100-; 110-; 320a; 238; -komödie 111; -kult 48; -moral 97, 108; -zeit 101.
Heroismus, friedl. 77-; schwesterl. 72; d. Leidens 105.
Herold d. Lachesis 226.
Heron 59.
Herondas 56.
Heros s. Heroen; H. epónymos 19.
Herr 233-; -en u. Sklaven 319b.
Herrenmoral 104.
Herrschaft (tyrannis) 66; 186-; 221-, 224-, 319b, 243; 281; naturgemäße 319b; polit. 184-; d. Gesetzes 231-; 319b; Gottes u. d. Menschen 231-; üb. d. Lust 196-; üb. d. Sinnlichkeit 181-; d. Vernunft 231-; 271-.
*Herrschafts*formen, sieben 319b; -umlauf 281.
Herrschen u. Gehorchen 282.
Herrschende (árchontes) 218-; 280; -es 221-.
Herrschenlernen 282.
Herrscher 134-; 185-; 232-; geborene 282; H. u. Beherrschte 79.
*Herrscher*fähigkeit 280; -macht 166; -pflichten 217-; 223-; -Philosophen-Stand 235-, 320a; -tugenden 227-; -willkür 69.
Hervorstechend, das 209.
Herz (phrénes) 287a; 74-; 158.
Herzensgüte 79.
Herzhaftigkeit 220-.
*Herzens*keuschheit 105; -takt 288b.
Herzogtum i. Sparta 13.
Hesiodos *35-; 118; 130; 144; 317b; als Theogoniestifter 48.
Hetairía s. Genossenschaft, Männerbund.
Hetáiroi s. Gefährten.
Hetären 112; 196.
Heteronomie 15-; 83; 176-, 186-; 219-.
Héteros s. Anderer.
Heterozentrismus 263.
Heuchelei 294a; 296b; 82.
Héxis s. Fertigkeit, Geneigtheit.
Hiebe 286b.
Hikanós s. Ausreichend.
Hikanón s. Zulängliches.
Hiketiden 103-.
Hilfe 107; 186-; gegenseit. 158-; 180; göttl. 188-; liebreiche 82.
Hilflosigkeit 83; 258-.
*Hilfs*bereitschaft 181; *-mittel* 231-; sittl. 196-.
Himmel 128-; 143; 226.
*Himmels*körper 132-; 245; -sphäre 132-.
Himmlische Gottheiten 42.
Hindernis 202; sittl. 214-.
*Hinein*bilden 229-; -schlingen d. Gottheit 46.
*Hin*gabe 109; d. Lebens 93; -gebung 89; fröhliche 198.
Hinhören auf d. Natur 130.
Hinkiamben 56.
Hinstreben (diókein) 261.
*Hinter*halt ruhmerwerbend 21; -list 32, 288b; 79; 105-.
Hipparchia 203.
Hippasos 141.
Hippias *165; 169; 308a.
Hippolytos 105.
Hipponax 56.
*Hoch*begabte 222; -fliegende Pläne 74; -gesinntheit (megalopsychia) 260, 323a; -mut 77; 205; -schätzung 182-; stehender: geistig H. 224-.
*Höchste*s 198; -vollkommenes 230-.
*Hoch*weisheit (Wohlweisheit) 74; -zeit 109; 110.
Hoffart 234.
Hoffegut, Hans 113.
Hoffen 23-.
Hoffnung 41; 54; 85; 130; 158-; 198-.
Hoffnungsfreudigkeit 294a.
Höheres 131-; 264.
Hohes 129.
Höhle: in d. H. steigen 223.
Höhlengleichnis 223.

Digitized by Google

Hohn 52-; 97; 129.
Hölle, christl. 47.
Homeros *20-; 94-; 115, 118; 144; 153; 317b; 324a: als Bibel 48; Erzieher v. Hellas 94; Götterparodist 48; Theogoniestifter 48.
Homerdramen 96.
Hómoioi s. Gleiche.
*Homoio*meré s. Gleichteile; -méreiai s. Gleichteiligkeiten.
Homo-mensura-Satz 62; *166; 212.
Homónoia s. Eintracht.
Homosexualität 58.
Hopletes 18.
Hören, göttl. 304b.
Hörende 7.
Hörer (akustikói) 140.
*Hörig*e 32; -keit 57.
*Hósio*n s. Heiliges; -os s. Gottesfürchtig, Rein.
Huldinnen s. Eumeniden.
Humanität 92; 185-; 197.
Humor 205.
Hund (kyon) 293a; (Kyniker) 204; 313b.
Hündisches 113.
Hunger 129-; 220-; -stillung 202.
Hüter d. Menschen 39.
Hybris s. Überhebung, Übermut; vgl. Zwiespalt (eth.).
Hyle s. Materie.
Hylleis 10.
Hyllos 84.
Hylozoismus 122-; 229-.
Hymnen 56-; homer. 34, 291a.
Hyperéchein epékeina s. Überragen.
Hyperétai s. Diener.
Hypéroplos s. Unmäßig.
Hypoméiones s. Minderberechtigte.
Hypothese (hypóthesis) 210-.
Hypóthesis s. Unterlegung.
Hypotíthesthai s. Unterlegen.

Iakchos s. Dionysos-Zagreus.
Iamben 55.
Iambographen 51-, 55-; 143.
Iason 94, 105.
Ibykos 58-; 140.
Ich: erstes, zweit., dritt. 23-, -gefühl 62: -sucht 84; 110.
Ida (Kreta) 50.
Idéa s. Idee.
Ideal 93-; 143; eth.-polit. 281; sittl. 174-, 191; u. Idee 231.
*Ideal*es 145-; *-ismus* 186; 231; u. Ideismus 231.
Idealist s. Idealismus.
*Ideal*staat 218-; 279-; -zustand 186-.
Idee (idéa) 171; *215-, 227-; „die" 1. 208-; die eine I. (mia tis idéa) 209-; göttl. 241; sittl. des Ganzen 91; als Methode zum Begriff 210-; 231-; I. d. Guten 218-, 225-, 229-; d. Guten u. Sonne 223-; d. Staates 258-; I. und Ideal 231; vgl. Ideen.
Ideen 208-; 229-; 231-; chorismos 212-, 217-, 227-, 318b; 230-; -erkenntnis 213-; -lehre (Dialektik) 208-, 315a, 223, 242-; -schau (höchste) 223-; -unterlegung 210-; -welt 212-, 225-; -wissen, reines 213-.
Ideismus 231-; u. Idealismus 231.
Ideist s. Ideismus.
Identität 135-; 144; d. Wesens 122-.
Ilias 20, 286b; u. Odyssee 34.
Ilion 94.
Illusionslosigkeit, empirist. 59.
Immanente Bewegung 122-.
Immanenz 126-; 143-; 154; relig. 188-; d. Geistigen im Stoffl. 230-; d. Zweckes 265.
Inbegriff d. Tugenden 178.
Inder 3.
Indeterminismus 269-; 273.
Indien 291b.
Indifferentes 164; sittl. 163-.
Indifferentismus 34.
Indifferenz d. Lustursachen 195.
Individual u. individuell 179; -erziehung 279; -ethik 179-; 227-.
Individualisierung 134-.
Individualismus *179; 30; 39; 129; 163-, 167-, 177-, 183-; 197-; 244; Formel d. I. 311a.
Individualist s. Individualismus.
Individualität 133-.
Individuell u. individual 179; -es 162-; 220-.
Individuum s. Einzelner.
Induktion 170-; 209-; 267.
Industrie 16.
Inhalt d. sittl. Lebens 191.
Initiative, geringe 16-.
Inkorruptibilität s. Unvergänglichkeit.
Innenstehende (Esoteriker) 140.
Innerlichkeit 89-.
Innerstes d. Seele 157.
Innewohnen (enéinai) 227-.
Innigkeit 288b.
Insel(n) d. Seligen 63; 96; 223-.
In-sich-selbst-Genügefinden s. Selbstgenügsamkeit.
Inspiration 42-; 130; 188-; dionys. 112.
Instinkt, unmittelbarer 189.
Intellekt 134; 201-; 250-; verkehrter 277.
Intellektualismus 24; 41; 144-; 206-; 256-.
Intelligenz 265.
Intensität d. Motive 274.
Interesse 179-; 207-; egozentr. 262; d. einzelnen 38; 232-; individualist. 129; persönl. 232-.
Internationalismus 197.
Intrigue 94.
Intuition 250-.
Iokaste 79-; 102-.
Iole 84.
Ion v. Chios 58; d. Euripides 104.
Ionier 17; 104; (Philosophen) 121-; 148-; 229-.
*Iphi*anassa 27; -genie 75; i. Aulis 93, 95-; auf Tauris 98-.
Irdisches 132-; 156-.
Ironie 58; 77; 113; 244; sokrat. 172-; tragische 80-, 88; d. Schicksals 80-; d. Tatsachen 80-.
Irrationales 175-, 177-.
Irrtum 174-, 183-; 251-; liebevoller 84.
Irrung, unfreiwill. 88.
Ischys s. Willenskraft.
Ismene 77.
Isonomía s. Gleichgesetzlichkeit.
Ithéia s. Recht[1] (gerades).
Ithynein s. Geraderichten.
Iurare in verba magistri 139.

Jagd 238.
Jahreszeiten, griech. 305b.
Jähzorn 94; 113.
Jammer 108.
Jämmerlichkeit d. Menschen 81-.
Japaner 3.
Jenseits 90; 130; 158-; 188-; 214-, 218-; J. d. Seins (epékeina tes usias) 319a.
Jenseitsmystik 190.
Jugend 293a; 116; 282; flüchtig 55; „goldene" 243; u. Alter 7.
*Jugend*glanz 182-; -unterricht 162-; -verderber 116, 118.
Jünger 138; 183-, 190, 205-.
Jüngere u. Ältere 319b.
Jungfernlieder 58; 60.
Jünglinge 6-; angehende 8.

Digitized by Google

Kadmos 93.
Káirion s. Angemessenes.
Kakía s. Schlechtigkeit.
Kakodaímon s. Unseliger.
Kakói s. Niedere.
Kakón s. Übles.
Kakós s. Böse(r), Schlecht(er), Minderwertiger, Niedriger.
Kakótes s. niedriges Wesen, Niedrigkeit.
Kalchas 94-.
Kalenderwesen 14.
Kallikles 300a; *165-.
Kallinos 55.
Kállos s. Schönheit.
Kalokagathía s. Schönundgutsein; -ós s. Schön(und)guter.
Kalón s. Schönes; -ós s. Schön.
Kaltblütigkeit 105.
Kälte 124; 152; 155-; innere 58.
Kälteatome 154-.
Kaltes 146-; -sinnigkeit 257-.
Kámatos s. Arbeit.
Kameraden 173.
Kampf 93; 143; 225, 233-, 237; m. d. Materie 135-.
Kampfentscheider Zeus 74.
Kampfeswut 30.
Kant u. Platon 227.
Kapuzinerpredigt, kyn. 205.
Kardinaltugenden 21-, 23; 62; 218-, 225-, 235-.
Karer 17, 286a.
Karikatur 111.
Karkinos 115.
Kassandra 67-, 74; 94-, 97-.
Kata physin s. Naturgemäßes.
Katechese 191; u. Elenktik 312b.
Katharái s. Lüste (reine).
Kátharsis s. Reinigung, Erhebung (reinigende).
Kathartische Weisheit 50.
***Kauf*ehe** 105; -leute 281.
Kaulonia 141.
Kausalität 267; psych. 270.
Kausalnotwendigkeit des Formhaften 275.
Kebes 141; 192.
Kecklich (tharrúntos) 197, 313b.
Kedalion 298a.
Keléuein s. Gebieten.
Kennen 152.
Kenntnis der Kenntnisse (epistéme epistemón) 310b; -quelle 134-.
Kenntnisse (epistémai) 130; 161-; 235-; techn. 185-; 207-; wissenschaftl. 310a.
Kenón s. Leeres.
Kentaur(en) 289b; 143.
Kérdos s. Vorteil.
Kerker d. Seele 213-.
Kern d. Wesens 135-.
Keuschheit 105.
Kind 282; ***-er*** 105-, 108-; 255, 270-; u. Eltern 222, 319b; d. Erde 136-.
***Kinder*erziehung** 222-; -erzeugung 282; -gemeinschaft 240; -liebe 32, 103; -mord 106; -pflege 182; -zahlbeschränkung 38; 237.
***Kindes*abtreibung** 282; -pflicht 101.
Kindischheit 129.
Kindlichkeit 83.
Kirche 140.
Kithara, -is 44; 138; 238; u. Flöte 6.
Kitharistés 238.
Klage üb. Verlust 108; -lieder 59-.
Klagen, weibisches 103.
Klagerecht 57.
Klarheit, begriffl. 172-.
Klároi s. Landlose.
***Klassen*, soziale** 280; -moral 185-.
Kleinepen, vorhomer. 286b.
Kleinheit 94.
Kleinias 319b.
***Klein*igkeiten** 300b; -sinnigkeit (mikropsychía) 323a.
Kleobulos 121.
Kleomenes 36.
Kleon 113, 300b, 301a; 184; -freund 115.
Kléroi s. Landlose.
Klóthes 289a.
Klub, polit. 140.
Klügeln 92-.
Klugheit (métis) 21-, 24; 53; 105, 109, 299b; 130; 134-; 196; -u. Rede als Tugend (métis-agoretys) 21-, 25, 33.
Klytaimestra 288b; 67-; 85-; 100-.
***Knaben*abteilungen** 8; -erziehung 6-; 237-; -liebe (paiderastia) 7; 59; 173-, 310a; 198.
Knecht(e) 38; 182-; u. Freie 95.
Koboldhaftigkeit 110.
Koch, komischer 111.
Kochkunstgöttinnen 111.
Kodros u. Platon 244.
Koexistenz 143.
Koinonía s. Gemeinschaft.
Kollektiv-Gottesgnadentum 26.
***Kolon*isation** 18; -isten, lakon. 285b.
Kolonos 81-.
Kóme s. Dorf.
Komik 111; 238; derbe 113; moralisierende 111.
Kommunismus 119; 240-.
Komödie 65; 96, 101; *109-, 112-; 120; v. Archilochos aus 56; moralisierende 111; (inner)-polit. 112-; konservativ 112-.
Konflikt, trag. 76; sittlicher Mächte 76.
König (basiléus) u. Könige (basilées) 26; ***-e*** 289b; 185; 226, 244; (Edle) v. Thespiai 35-.
Königsschoß (Steuer) 11.
Königtum 13-; 25-; 236-; 280.
Konkretes s. Zusammengesetztes.
Können, berufl. 145-.
Konservativismus 14; 141; 163-; 186-; 237-.
Kontemplation s. Betrachtung.
Kontrastzuspitzung 98.
Konvention (abnorm), gesellschaftl. 26-.
Korax 164.
Kore-Persephone 43.
Korinther 106; -ische Spiele 59.
Kornhaufen (Fangschluß) 193.
Kóros s. Sättigung.
Körper (sóma) 287a; 132-; 229-; 274; beseelter (sóma émpsychon) 211-; 229; fünf regelmäßige 132; K. u. Seele 136-; K. als Grab od. Kerker d. Seele 213-; Vorzüge d. Körpers 21-; vgl. Leib.
***Körper*ausbildung** 116; 237-; -kraft 103; 233-; 270; -liches 145-; 195-; -liebendes (philosómaton) 317b; -loses 221-; -pflege 222-; -schönheit 157-; 173-; 217-, 234-; -übungen 283; -verletzung 232.
Korrektheit 105.
***Korybant*en** 138; -ismus 47.
Kósmios s. Wohlgesittet.
Kosmische Ethik 122-.
***Kosmo*logie** 229-; 283-; -politismus 19; 160; 166; 183-; 198; 204.
Kosmos s. Welt, Weltordnung, Wohlgestalt, Wohlgestaltung; K. asómatos s. Ordnung (körperlose).
Kotpfuhl als Strafe 44, 47.
Kraft (dynamis) 21-; 120; 246; geist. 206; d. Feuers 67; göttl. 132; sittl. 232-; v. d. Göttern 60.
Kräfte 152; ideelle 229-; körperl. 270.
***Kraft*gefühl** 159; -wirkung, eigenste 124-.

Digitized by Google

Kramhandel 236.
Krankenheilung 118.
Krankheit 129-; 214-; geist. 102-; seel. 73; 241; d. Schicksals u. Götterwillens 95.
Krankmachung dch. d. Mythos 103.
Kränkung 106; 180.
Krates (Komiker) 112; (Kyniker) 203, 205, 314a.
Kratinos 111-.
Krátos s. Macht.
Kratylos 212, 243.
Kreislauf, ewiger 246; d. Wiedergeburten 45-.
*Kreis*linie 135; -umfang 130.
Kreon 77, 79-; 106.
Kreta 50; 184; 320a, 243.
Kreter 291b.
Krëusa 104.
Krieg 5-; 21-; 35, 40; 61; 94-, 103-; 113-; 126-; 146; 180, 183-; 219-, 222, 239; 258-, 279; „gerechter" 95; heimischer 27.
Krieger 6-; 281; -ausbildung 6-; -moral 63; 95, 108, 118; -staat 15-.
*Kriegs*begeisterung 55; -bereitschaft 239; -dichter 55; -dienstpflicht, allgem. 5-, 9-; -elegie 55; -erfolg rühmlich 16; -geübtheit 21-; -kunst 222-; -mut 118; -tüchtigkeit 54; -übungen (d. Frauen) 237-.
Krinein s. Entscheiden, Ermessensurteil.
Kritias *165, 167; 228.
Kritik 55; 96, 100-, 105, 111; 169; 173-, 184-; moral. 243; d. Götter 92-.
Kritobulos 181; 192.
Kriton 192.
*Kron*ide, -ion 290b; -os 63; 65; 290b; 305b.
Kroton 141.
Krummes 137-.
Kryptéia s. Geheimpolizei; -krieg 14.
Ktéma s. Gut².
Kugelförmigkeit Gottes 144.
Kühnheit 101.
Kult 143; 204-; 237-; symbol. 98-; K. u. Volksrelig. u. Heldenepos 48; vgl. Geschlechts-, Staatskult.
Kulte, fremde (oriental.) 112.
*Kult*legende, dramat. 43; -lied, dionys. 64; -pflicht 187-.
Kultur 5-; 128; 184-; geistige 295b; intellektuelle 208-; sittl. 186-.
*Kultur*aufgabe 184-; -bringer Prometheus 295a-; feindlichkeit 204-; -gott 66; -leben 208-; -losigkeit 204-.
Kultus s. Kult; -gesetze 237.
*Kult*vereine 140; *-vorschriften* 137-; moral. 2.
Kummer 80; 143.
Kundigkeit 129-.
Kunst (téchne) 62, 64; 153; 162; 228-, 237-; 264-; bildende, schöne 265; königl. (Politik) 184; d. Betrachtung 265-; d. Genießens 197; vgl. Künste.
Kunstbetrachtung 265-.
Künste (téchnai) 207-, 314b; 213; 222-; böse 84; schöne, und Erziehung 283; zwei nebeneinander 320a; vgl. Kunst.
*Kunst*fertigkeit (sophia, téchne) 308a; 265-; -griffe 163-.
Künstler 185; 219-; 265.
*Kunst*tätigkeit 265-; -verständiger (technikós) 185-; *-werk* 265-; harmonisches 140.
Kuppler 117.
Kureten 291b.
Kurotróphos s. Demeter.
Kurzsichtigkeit 74.
Kybele (mysterien) 47.
Kyklop 110, 295a.
Kyklos, epischer 289b.
Kylon (mord) 50.
*Kyn*iker 200-; -isches 199; -ismus 192, *200-.
Kyon s. Hund.
Kyrios areté s. Tugend (eigentliche).
Kyrnos 51-, 53.
Kyros 202.
Kyrupädie 191.

Labdakiden 80, 87.
Lachen 261.
*Lächerlich*es 96; 238; -keit 111; 205; grausige 83.
Laches 301a; 178.
Lachesis, Herold der 226.
Laios 79-, 87-.
Lais 196.
Lakedaimonier 5-; 279.
*Lakon*ien 5-; 243; -ische Kürze 7.
Lamachos 118.
Lamprokles 181.
Land, öffentl. u. privat. 281; -aufteilung 10; 281.
*Landes*gottheiten 49; -verweisung 106.
*Land*flüchtigkeit 105; -leben, friedl. 113; -leute 226; -lose (klároi) 11, 285b; 237, 241; 281; -recht, athen. 293a; -wirt 182-; *-wirtschaft* 237; gesinnungsveredelnd 311b.
Laodike 27, 288a.
Laói s. Gemeinde.
Lassen u. Tun 159.
Laster 164-; 255, *276-; u. Tugend 239.
*Laster*hafter (akólastos) 186-; 277-; *haftigkeit* 243; 276-, als Charakter 278.
Lästerung 81.
Laune 111.
Launenhaftigkeit 305b.
Läuterung 214; orph. 45-; trag. 65-, des Zeus 66; dch. Philosophie 316b.
Läuterungsidee, trag. 65-.
Leben (zoé) 5-; 125-; 134-; 158-; 176-; 203-; angenehmes 194-; bestes 178; 282; bürgerl. 236-, u. häusl. 163-; drei (Genuß-, prakt. u. theoret. L.) 137; 276; frommes 300a; gemischtes (symmichtheis, miktós) 206-, 225-, 243, seine Bedingungen 207-; gewöhnliches 224; glückseliges 230-; gottgefäll. 217-; irdisches u. jenseit. 217-; jammervolles 108; jenseitiges 90; 218-; musterhaftes 203-; neues 103, nach d. Tode 43; (nicht) vernunftgemäßes 254-; öffentl. 161; 184-, u. privates 232-; organisches 132-; 152-; orphisches 46-, 291b; persönliches 122-; pythagor. 136-; sokrat. 205; tätiges 223-; tierisches 140; übermenschl. 251-; vernunftgemäßes 136-; 254-; wertloses 107; wohlgeordnetes 161; L. als Schmach 99, als Sterben 301a; als Tätigkeit 256-; als (nützlichster) Zweck 259-; L. im Staate 257-; L. u. Forschen 93; u. Tod 124-; Haften am L. 108.
*Leben*des 147; -igkeit 124.-
Lebenerhaltendes 129; 256-.
*Lebens*ansprüche, moderne 161-; -aufgabe 189; -beruf, militär. 10; -energiehemmung 257-; -erfahrung 223; -tähigkeit, wahrhafte 218-; -form, sittl. 206-; -freude(n) 34; 56; -frühling 108-; führung 140-; 144; 217-; -gefahr 259-; *-genuß*

Digitized by Google

55; 164; gebildeter (diagogé) 258-.
*Lebens*gestaltung 136-; -gewalt 146; -gewandtheit 196; -glück 174-; 196-; 199; -hauch 287a; *-ideal* 191; aristokrat. 51-; sittl. 206-; sokrat. 315a.
*Lebens*inhalt, sittl. 206-; -klugheit (sophrosyne) 59; 62; 74; 161-, 163-; 197; 198-; -kraft 23-; *-lage(n)* 23-, vgl. Schicksal.
Lebenslos (áisa, móira) 287a; L. ziehen 226-.
Lebenslust 63; 157-; intellektualisierte u. raffinierte 34.
Lebensordnung 238-; pythagor. 137-.
Lebensquell 126-; -regeln 1; -schicksal, herbes 90; -segen v. Zeus 88; -sphäre, gottgegebene 62; -substanz 122-; -typen, drei (krieger., friedl., abgeschiedener) 5-, 17-, 19-; 42.
*Lebens*typus, agrar-feudaladeliger 140; -vernichtung (Scheu davor) 140; -wärme 126-; -weisheit 160; 195-; -zweck 163-; 219-.
Lebewesen (zóon) 132-; 229-; 256-; politisches L. (zóon politikón) 243; 257-.
Lebloses, scheinbar 121-; -igkeit 128-.
Lederadler (Kleon) 113.
Leeres (kenón) 147; 154-.
*Lehr*barkeit d. Tugend 200-; -beruf d. Dichter 118-; -dichtungen, orph. 50.
Lehre 160; 190; derbe 108; theoret., prakt., theoret.-prakt., Selbstbelehrung 1.
Lehren, das 130; 181; 200-.
Lehrer 161-; 173-.
Lehrendes 134-.
Lehrsätze 190.
Leib (sóma) 287a; 126-; 304b; 150-; 153; 155-; 198-; u. Seele 23; 248, 270; als Grab od. Kerker d. Seele 45; als titan. Urschuld 45; zum Schaffen werdend 68; seine Vollendung 61; vgl. Körper.
Leibeigene s. Heloten.
*Leibes*kraft 61; -stärke 156.
*Leichen*mäßiges 130-; -schändung 77.
Leichnam 128-.
Leichtes 129; 146; 155-; -gläubigkeit 114; -igkeit d. Satyrspiels 110; -lebigkeit 141; -sinn 69; 159-; 168-.
Leid (pónos) 75; 93; 121; 147-; 149-; 160; 164; 220-; angestammtes (pónos engenés) 75; gewöhnliches u. tragisches 76-; trag. im Übermaß 76-; unschuldvolles 76-; vgl. Leiden.
Leiden 56; 82-; 157-; 183-; 198; schuldhaftes 76; unverschuldetes dch. Gottesleitung 89; als Schule 75-; 88; der Gottheit 125-; der Pflicht 89; f. Tat 67-.
Leidender 158-; 271-.
Leidenschaft (páthema, páthos, thymós) 24-; 62-; 81, 91; 129; 164; 196; 241; 253-; sinnlose 273; stürmische 85; ungebührl. 25-.
Leidenschaften 23-; 129; 156-; 175-, 177-, 184-; 214-; 277.
Leidenschaftsunterdrückung 31.
*Leidens*held 83; -heroismus 105; -losigkeit 293a; -übermaß 83; -wandlung i. d. Tragödie 65.
*Leid*ersättigung 34; -freiheit d. Lebens 93-; -vergessen 34.
Leistung 182-; 220-; u. Gegenleistung 263.
Leitende 218-; -es: richtig -es 317a.
*Leit*stern 223; -ung dch. d. Vernunft 230-, 239.
Leleger 286a.
Lenkung, geheimnisvolle 80-.
Lernen 300b; 130, 302a; 150-; 159-; 172-; 214-; dch. Leiden 75-.
Lernlust 216-.
Lesen 283; u. Schreiben 222, 238.
Leukippos 154.
Leumund 195-; böser 104, 109.
Liberum arbitrium s. Gutdünken, eigenes.
Licht 135-; 223-; ewiges 125-.
*Licht*gott 66; 134-; -loses 146.
Liebe (éros, philía) 288b; 77-, 298b; 103, 108-; 118; 134-; 146; 148-; 157-; 173-, 181-; 217-, 239; 283-; freundschaftl. 181; gegenseit. 264-; geschlechtl. 198; gleichgeschlechtl. 58; irrende 84-; kindl. 59; leidenschaftl. 85; 196; philos. 173; 217-; unerlaubte 104; unerwiderte 105; L. als Begierde 220-; als Leidenschaft 214-; als Lohn d. sittl. Tat 89; als Strenge 8; L. d. Gatten 84; d. Götter 63, z. d. Weisen 84; L. u. Ehe 72; L. um L. 71; L. z. d. Guten 83; z. d. Kindern 292b; zum Urgrund 284.
Liebenswürdigkeit 98, 106.
*Liebes*durst 84; -freuden 293a; -genuß 156; 180; 257-; -glut 58; -lied(er) 58.
Lieblinge 7.
Lieblosigkeit 97; d. Götter 29.
Lied als Lohn 61.
Linie 131-; gerade 135.
*Link*es 137-; -ischheit 118.
List 22, 30; 83; 94-, 110; 116-, 119.
Literatur u. Erziehung 238; 283.
Lob 183; 270-, 324a; höchstes 276-.
Lobenswert (epainetós) 278; u. gut 324a.
*Lob*gesänge 59-; -lieder 238; -preis als Lohn 61; -singen 144.
Lóchoi 286a.
Logik 168; 201; Vater d. L. (Aristoteles) 245.
Logisches 266-.
Logismói s. Erwägungen; l. alethéis s. Überlegungen (wahrheitsgemäße).
Logismós s. Überlegung, Schlußfolgerung; vgl. Beziehung.
Logistikón s. Denkendes, Überlegungsvermögen, Urstand; L. u. philósophon 317b.
Lógoi s. Gedankenformen.
Lógos s. Rede, *Vernunft, Vernunftausspruch, Vernunftlehre, Verstand, Wahrheitswort, Wort.
Logosoffenbarung 212.
Lohn 61; 70-; 89; 93, 105-; 151; 218-; gerechter 86; jenseit. 226; f. Eingeweihte 44.
*Lohn*arbeiter 219-; -geber 219-.
*Lokal*gottheiten 48-; -sage 103-.
Los d. Menschen 84; gezogenes 319b.
Losender: (un)glücklich L. 319b.
Loslösung vom Körper 214-.
Lösung d. Dramaknotens 82.
Loyalität 16-.
Lückenlosigkeit, kosm. 145-.
Luft 122-; 131-; -stoff, warmer (Pneuma) 127-.
Lüge 53; 82-; 119; 121; 142; 147; 172-; süße 93.
Lügenschmiede 302b.
Lügner (Fangschluß) 193.

Digitized by Google

Lumpigkeit 113.
Lust (hedoné, térpsis) 86; 156-; 164; 175-, 177-; 198-; 201-; 206-, 314b; 317a, 318b, 232-, 239; 253-; einzelne (meriké) 194-; geistige 197, u. sinnl. 210; gemischte 207; reine 228-; richtig kraftvolle 207; scheinbare, trügerische 157-; (un)wahre 157-; 207; vgl. Lüste.
Lustbefriedigung 202-.
Lüste (hedonái) 129-; 156-; 175-; 205; 314b; 210-; 253-; körperl. 216-; reine (katharái) 314b; schmerzlose 314b; vgl. Lust.
*Lust*gefühl, körperl. 128-; -grade 195; -summe 195; -ursache 195-.
Luxus 57; 219; 259.
Lyder 286a; 144.
Lygos s. Weidenzweig.
Lyker 286a.
Lype s. Betrübtheit, Unlust, Schmerz.
Lyra 138; -ik 51-; -isches 138-.
Lysis 141.
Lysistrate 114.

Macht (krátos, bía) 52-; 66; 103; 165-; 176; 233-, 244; d. Einzelnen 168; Gottes 144, d. Götter 60-; d. Staates 5-; d. Vernunft 226; d. bösen Weltseele 230-; d. Zwanges 226; M. u. Tugend 104.
Mächte, gegensätzl. 133-; objektive 176-; sittl., ihr Konflikt 76.
*Macht*haber 166; -kitzel 177-; -wille 162; 163-; -willkür d. Zeus 66.
Mädchenerziehung 8; 222, 237-.
Mägde 288b; 38; 182-.
Magnes 295a; 111.
Magnetstein beseelt 121.
Mahlzeiten, gemeins. (Syssitien, Phiditien) 7-; 237; 281.
Mahnung 129.
Máieusis, Maieutik s. Entbindung(skunst).
Mainaden 46, 292a.
Máinesthai s. Begeistertsein.
Majestät, göttl. 74.
Makelloses 225-.
Makráion s. Ewiglang.
Mammon 110; -ismus 243.
Mangel 154-, 160; 257-.
Mängel, sittl. 111.
Mangellosigkeit 205.
Mann (Krieger) 26-; M. u. Frau 181-; M. der Mitte (mésos anér) 57.
Männer 8; 104; große 57.
*Männer*bund (Hetairie) 30; -kraft 144; -mahl s. Mahlzeiten.
*Männer*moral 105-; -sucht d. Frauen 106; -sünden 104.
Mannesideal 20-; 35-.
Mannhaftigkeit 61-.
*Mannigfaltig*es 133-; -keit 135-; 151.
*Männlich*es 137-; 181; -keit 101.
Mannstollheit d. Frauen 119.
Mannweib 101.
Mántis s. Seher, Wahrsager.
Mantik 38; 111; 188.
Marathonkämpfer 116.
Margites 289b.
Márnasthai s. Ringen.
Marter d. Titanen 66.
Märtyrer d. Gewalt 66.
Maß (métron, symmetria) 62-; 108; 124-; 133-; 146; 154-, 157-; 163-; 192; 199; 207-, 314b, 209-, 224-, 228-, 239-; rechtes 262-; richtiges (métrion 154-; 234-; M. aller Dinge 234-; vgl. Maßgebendes.
Masse 198; d. Schwachen 166; d. Volkes 162.
Massenherrschaft 280.
*Maß*gebendes 146; 133-; 144; 207-; -halten 197; 259-; -haltigkeit 22-; 62; 74; 109; 121.
*Mäßig*es 180; -keit (metriótes, sophrosyne) 138; 158-; 257-, *259, 322b, 283; *-ung* 38; 54; 59; 69; 101; 238; 280; -weise 22-.
*Maß*losigkeit 30-; 63; -volles (áisimon, métrion) 33; 314b; 234-.
Mátaios s. Töricht.
Materialismus 121-; 190; atomist. 154-.
Materie (Stoff, hylc) 122-; 128-; 131-; 143-; 152-; 154-; 229-; 247-, 275; belebte u. beseelte 319a; elementare 143-; 152-; irdische, tellurische 129-; 146-; lebendige 124-; physische 321a; als Grenze d. Harmonie 133-; als Liebendes 284; M. d. Handelns 247; d. Tugend 257-; M. u. Form 247-.
Mathematik 131-; 235-.
*Mechani*sches 127-; -ismus 148-; 154-.
Medea 94; 105-.
*Megalo*prépeia s. Prachtliebe; -psychia s. Hochgesinntheit.
Megara, misaiisches 51.
Mégiston máthema s. Wissensgegenstand (höchster).
Mehr, das 209-; -heit 193; -heitsbeschlüsse 15.
Meiden 176-; 199; 234-; u. Tun 183-.
Meineid 29; 36, 39; 62; 149.
*Mein*en 163-; *-ung* (dóxa) 145-; 147; 174-; 250-; öffentl. 105; richtige (alethés, orthé doxa, eudoxia) 206-, 314b, 221-, 225-, 228-; richtige 317a, u. gesetzl. 219-; wahre (alethés dóxa, eudoxia) 317a.
Meinungsvermögen (doxastikón) 251-.
Melampus 47.
Melanthios 287b.
Melantho 287b, 288b.
Meliker 58-.
Melissos 143, *147-.
Menedemos 192.
Menelaos 94-, 299a, 301a, 101-; neuer 96.
Menge 184-; 199; 203-; große 129-; 278.
Menippos 313b.
Menon 178; 214-, 221, 317a.
Mensch 60-; 126-; 304b; 153; 158-; 163-; 169-; äußerer 287a, u. innerer 23-; als Gemeinschaftsgeschöpf 227; als Vernunftwesen 134-; als Werkzeug der Götter 81-; M. im Großen (Staat) 225-; M. u. Natur 76.
Menschen 111; 132-; 149-; glückselige u. göttl. 224; rechtsgleich m. d. Göttern 55; M. u. Götter eines Geschlechts 60; M., Titanen u. Dionysos 45.
*Menschen*ähnlichkeit d. Götter 93-; -behandlung 163-; -beherrschung 164; fresserei 110; *-freundlichkeit* 31; d. Prometheus 66.
*Menschen*glück 186-; -herz 74-; -kenntnis 38; 111; -los 84; -moral 104; -opfer 46; 98-; -satzung 195-; -seele 150-; 152-; -synergismus 87-; 96; -verstand, gesunder 200-; -wert 186-; -witz u. Götter 92-.
*Mensch*heit 227-; -heitsganzes 179-; -heitsphilosophie 169-.
*Menschliche*s 134-; 268; -keiten 110.
Mére s. Teile.
Meriké s. Lust (einzelne).

Digitized by Google

Merope 79.
Mése héxis s. Beschaffenheit (mittlere).
Méson s. Mitte, Mittleres.
Mésos anér s. Mann (d. Mitte).
Mesótes s. Beschaffenheit (mittlere).
Messenien 11.
Messung 133-.
Metaphysik 212-; 245-; u. Politik 258.
Metaphysisches 258-, 275.
Metapontion 141.
*Metéch*ein s. Teilhabe; -on s. Teilhabendes.
Metempsychosis s. Seelenwanderung.
Meteorologie 122-; 138.
Méter s. Göttermutter.
Méthexis s. Teilhabe.
Methode(n) 208-; 231-; hypothet. 211-; d. Ethik 170-; d. Wissenschaftserarbeitung 172-; vgl. Verfahren.
Métis(-agoretys) s. Klugheit.
Metoiken 237.
Metragyrten 46, 292a.
Métrion s. Maß (richtiges), Maßvolles.
Metriótes s. Mäßigkeit.
Metrokles 313b.
Métron s. Maß.
Meuchelei 86.
Miene 296b.
Mietlinge 53.
*Mikro*prépeia s. Schäbigkeit; -psychia s. Kleinsinnigkeit.
Miktós s. Leben (gemischtes).
Milde 37; 90; 98-; 149; verzeihende 84.
Mildes 146.
Milderung 100-.
Milesier 121-; 138.
Miletos 140.
*Militär*behörden 236; -staat 5-.
Mimiamben 56.
Mimnermos 292b; *55.
Mimus 56.
*Minder*begabte 222; -berechtigte (hypoméiones) 12-; -wertiger (kakós) 23.
*Misch*ehen 51-; -ung 146; 148-; 152-; 155-; 209-; 228-; -verfassung 280.
Misos s. Haß.
*Miß*achtung 102; 261; -billigung, sittl. 30-.
Missetat 69; 90; 104.
*Miß*gunst 32; 294a; -109; -handlung 38; 156; -klang 125-; -mut 157-; *-trauen* 83; 300a; 151; 233; eifersüchtiges 17.
*Mit*bürger 165-; -dienstbarkeit 5; -hassen 77; 92; -helfer d. Verbrechens 296b; -leid 16; 32; 296b; 83; 95, 99, 105, 109; 143-; 158-; 180; 205; -leidlosigkeit 32; -lieben 77; 92; -menschen 158-; 205; 227-; -ordner d. Weltalls 139; -regierung 233-.
Mitte (méson), rechte 69; richtige (méson) 318a; 257; *261; Mann d. M. 57.
*Mittel*barkeit 308a; -en 63-; *-ung* 203; d. Vernünftig-Guten 229-.
Mittel, potentielles 248-; M. u. Zweck 201-; 248-, 322a; M. zum Werden 209-; zum Zweck 162-.
*Mittel*begriff 261-; -form 249-; *maß* 265-; richtiges 277.
*Mittel*punkt 262; -stand 262.
Mittlere 219-; -es (méson) 198.
*Mit*ursache (synaitía) 230-; -weinen 101-; -wirkung, freiwill. d. Menschen an d. Erfüllung d. Götterwillens 87.
Mnesilochos 116-.
Moderne Sitten 115; -es 98-; 161-.
Mögliches 160; *-keit* (dynamis) 247; 274; reale 246; d. Gegenteils (endechómenon kai állos échein) 247; 324b.
Móira s. Schicksal(sgöttin), Fügung (göttl.), Lebenslos.
Moiren s. Schicksalsgöttinnen.
Monarchie 11-; 204.
Mónarchos s. Alleinherrscher.
Monás s. Einheit.
Mond 125-; 132-; sphäre 132-.
Monimos 203, 314a.
Monismus 122-; 131-; 142; 143-; 145-; 147-; 319a.
Monotheismus *312a; 204-.
Moral, gesunde 111; humane 185-; relig. 227-, 234-; d. Dramas 84; M. u. Religion 2-.
*Moral*gebote, göttl. 2-; -gleichheit f. Götter u. Menschen 104.
*Moral*isieren, zimpferliches 58; -ist Euripides 109; -kritik 96; -skepsis s. Skepsis.
Moralsprüche 111.
Mord (phónos) 32, 289a; 85-; 105; 149; rühmlich 101.
*Mord*brennerei 94; -enthaltung 117.
Mörder 31; 85-; 101; Apollon als M. 94.
*Mord*plan 98-; -stahl f. -stahl 67-; -stifter Apollon 94; -stiftung dch. Götter 96; -tat, feige 96.
Morphé s. Gestalt.
Mothaken 9.
Motiv d. Handlung 24; letztes seinsollendes 284; vgl. Fremd-, Eigenmotiv.
Motivation 90; sittl. 58.
Motivationskraft der Lebensregeln 1.
Motive 139; 269-, 273-; unreine 296b.
Motivierung d. Sinnesänderung 95; innere, d. Fluches 87; ethische, der dramat. Knotenlösung 83.
Motivvorstellung 274.
Mühe 93; 300b; 129-; -en 21-; -sal (pónos) 199; 201-; -seligkeit 298b.
Mummenschanz 65.
Mundfertigkeit 74.
Murren 103.
Mürrischkeit 115; 260-.
Musaios 48; 118; 317b; als Unsterblichkeitsbürge 49.
Musen 110; -prophetie 60.
Musik 6; 112; 133-; 138; 265-; i. e. S. 222-, 317b, 238; i. w. S. 222-, 236; alte M. 116; seelenreinigend 138-; v. psychol., physiolog., eth., kosmolog. Bedeutung 138-; M. u. Erziehung 283.
Musikunterricht 238.
Muskelkraft 144.
Muße (scholé) 256-, 258-, 266-, 279.
*Müßig*gang 57; 243; -keit 115.
*Muster*bild 223; -haushalt 182-; -leben 203-.
Mut 21-, 286b; 61; 107; 219-; -artiges (thymoeidés) 220-, 241.
Mutter 105-, 108-; 181; 183-; 237; treue 56.
*Mutter*liebe 32; -mord 86; 94, 97-, 101-; -mörder 67-; -schänder 42.
Myein s. Sichverschließen.
Mykenai 26.
Myrtilos 298a.
Mysten 43-.
Mysterien (mystéria) 43-, 293a; 298b; 302a; eleusin. usw. 43; orph. 46-; pythagor. 136-, 140; samothrak. 47.

Digitized by Google

*Mysterien*kult als Geschlechter- u. Staatskult 44; -weihen 137-.
Mystik 20; 44-; 51-; 122-; 130; 134-; 138-; 151; 155-; 188-; 212-, 214-, 242, 321a.
Mystisch-Ekstatisches 315b.
Mystisches 89-; 307b.
Mythenerzählungen, erzieherische 222.
Mythisch-Mystisches 214-.
Mythos 97-, 102-; 214-.

Nabel d. Welt (Delphoi) 49.
*Nach*ahmer 226; -ahmung 159-; 225; -ahmungstheorie d. Kunst 237-; -barn 38; 53; -bedenken 300b; -bildung im Erkennen 208-; -denken 190; -eiferung 160; *-folge* 203-; 223; Gottes 214-, 234-.
*Nach*geben 32; -lassen 124-; -lässigkeit (améleia) 158-; 272; -rede, üble 38; -sicht gg. sich selbst 74.
Nächster 31.
*Nach*streben 176-; -teil 144; -teiliges 178; -wandeln d. Seele nach Gott 214.
Nährstand 10.
*Nahrungs*mangel 257-; -sorge 256; -streben 256-.
Naivität 106.
Namen, bloße 200; vgl. Nominalismus.
Narrheiten 111.
Naß 121-.
Nation 95; -alcharakter, griech. 239; -ale Begeisterung 35; -ale Zusammengehörigkeit 18-; -alität 185-; 204-.
Natur 122-; 129; 133-; 164-; 187-; 283; materielle, menschl. 232, 240; sinnl. 255-; sterbl. 232-; zweite 159; N. u. Erziehung 159-; N. u. Mensch 76; von N. 253-; von N. (physei) u. dch. Satzung (nómo, thései) 165-, 309b.
Naturanlage 181-; 219-; angeborene 255; d. Seele 226-.
*Natur*beobachtung 138-; -bestimmtheit d. Seele 226; -dinge 131-; -erklärung 167; -gefühl 58; -gemäßes (katá physin) 194-; 319b; 321a, 268; -gemäßheit d. Staates 218-; -gesetz 165-; -gott 67.
Natürliches 195-; 253-.
*Natur*notwendiges 298a; -ordnung 157-; -philosoph, sophist. 118; -philosophen 115-; -philosophie 121-; 169-; -prozeß 125-; 146; -recht 165-; ursachen 200; -völker 3; 285a; -vorgänge 246-, 321a; -widriges (pará physin) 165; 194-, 321a; -wissenschaft 309b; -zustand 112; 204-; -zweckmäßigkeit 321a.
Nausikaa 288b.
Nebenbuhlerin 106.
*Negat*ion 109; -ivität, skeptische 167.
Neid (phthónos, agásssethai) 33; 59, 294b; 142; 160; 180; 196; 225; 262.
Neigungen 165-; 237; revolutionäre 219-; schlechte 278.
Néikos s. Streit.
Nekyia 289a.
Nemeen (Spiele) 59.
Némein s. Zuteilen.
Némesis s. Entrüstung, Unwille (üb. Ungebühr).
Nemesisgefühl 288b.
Neodamoden 9-.
Neoptolemos 82-; 94, 105.
Nessos 84.
Nestis 306a.
Nestor 29.
Netz d. Orphik 50.
Neubeflügelung d. Seele 226.
Neuerungen 119.
Neuerungssucht 282.
*Neu*heit 199; -modisches 112.
Neupythagoreismus 141.
*Nicht*alleinsein 158-; -angesehenheit 159-; -beharren 126-; -bürger 5, 9; 184-; -ganzes 125-; -gewollt (akusisch) 272; -hekusisch 272; -iges 194; *-igkeit* 216-; alles Menschlichen 298a; d. Menschen 60-; d. Sterblichen 88.
*Nicht*igkeiten 214-; -lebendes 147; -lehrbarkeit d. Tugend 225-; -mehrwiedergeborenwerden 136-.
Nichts 148-; lumpiges 113.
*Nichts*eiendes 145-; 163-; -sein 125-; 145-; 163-; -seinsprinzip 145-; -sinnliches als Wert 7.
*Nichts*nutzigkeit 293a; 182-; -tun 116.
Nicht-Unrechttun 159-; -vernünftige 270-; -verwirklichung 247-; -willentlich (uch hekúsion) 272; -wissen 171-; 208-; wollender (ákon) 269-.
Niedere (kakói) 57; -es 155-; 264.
*Niedrige*r (kakós) 51-; -es 129; -es Wesen (kakótes) 51-; -gesinnte 151; -keit (kakótes) 51-.
Nikias v. Elea 292a.
Nikomachische Ethik 245, 321a.
Nimbus 108.
Nireus 21.
Nivellierung 220-.
Nóesis s. Denken, Geisteskraft, Vernunfterkenntnis; N. noéseos s. Denken (d. Denkens).
Noetón s. Denkbares.
*Nómim*on s. Gesetzlichkeit; -os s. Gesetzlich.
Nominalismus 192, 200, 312b.
Nómo s. Satzung (dch. S.), Natur (v. N.).
Nómoi s. Verfassungen, Gesetze.
Nomophylakes s. Gesetzeswächter.
Nómos s. Gesetz, Herkommen, Zugeteiltes; N. bei Homer 286b.
Nóos s. Vernunft, Verstand, Einsicht.
Norm, konventionale od. gesellschaftl. 26; relig. u. Rechts-N. 26-; sittl. 25-, aus Religion u. Recht 27; N. d. sittl. Gebühr 25-, 29-; d. Sittlichkeit 176-.
Normen 186-; sittl. 272.
Not 100; gemeinsame 99; d. Lebens 106; d. Volkes 80-.
*Not*leidende 95; -standshandlung 272; -wehr 61; *-wendiges* (anankáion) 223-, 230-, 258-, 266; Gerechtigkeits-N. 298a.
Notwendigkeit (anánke, heimarméne) 78; 109-; 123; 125-; 135-; 146; 148-, 305b; 154; 166; 226; kausale 275; schlechthinnige 246; Joch d. N. 75.
Notzucht 104.
Noviziat 139-.
Nüchternheit 300a; verstandesmäßige 59.
Nus s. Vernunft, Vernunfterkenntnis, Wissen; N. pathetikós, poietikós, praktikós s. Vernunft (leidende, tätige, prakt.).
Nutzbarkeit 311a.
Nutzen 37; 122-; 162-, 166; 177-; 191-; 198; 283; dch. Strafe 224.
Nützliches (ophélimon) 165-; 177-; 221-, 317a; 252-, 258-, 265, 273-; allgemein u. prak-

Digitized by Google

tisch N. 273; polit. 281; relativ 309a.
Nützlichkeit 182-.
Nyktelien 46.
Nymphen-Ammen 292a.

Oben i. Sparta 10.
*Ober*aufseher d. Erziehung 236; -es 132-; -fläche 132-; -flächlichkeit 167; 197.
Objekt 167; d. Handlung 272.
*Objekt*ives 144-; 155-; 163-; 176-; *-ivität* 145; des Epos 55.
Obrigkeiten (árchontes) 233-.
Obszönes 114.
*Ochlo*kratia, -kratie s. Pöbelherrschaft.
Odem 124-; göttl. 127-.
Odyssee 21-, 286b, 34, 289b.
Odysseus *21-, 299a; 82-; 94-, 110; (Laertessohn) 297b.
Offenbarung 42; 125-; 188-; d. Logos 127-; 212.
*Öffen*heit 83; -sichtlichkeit 130.
*Öffentliche*s 219-; -keit 184-.
Offiziere 185.
*Ohn*macht, menschl. 80; machtsbewußtsein 62.
Ohr Gottes 142-.
Oidipus 79-, 81-; 94, 102-.
Oikeiopragie s. Eigentun.
Oikéion s. Eigenes.
Oikos s. Haus(genossenschaft).
Oite-Berg 84.
Okeaniden 296b.
Oktave 139.
Olbos s. Glück.
Oligarchie 11-; 236-, 243; 280.
Olymp 111; u. Adel 48.
*Olymp*ien (Spiele) 59; -ier 42; -os als Götterthron 49.
Omen 29.
Omophagia s. Rohessen.
Omphalós 287b.
On s. Seiendes.
Onomakritos 47-.
Onta s. Seiendes.
Opfer 32; 38; 54; 107; 320a; schuldloses 87; stellvertretendes 49; 106; tragisch-unschuldiges 73; als Lohn 224.
*Opfer*dienst 235; -fleisch 137-.
Opfern (érdo, éorga) 292a.
*Opfer*tod 95, 106-; -ung 104-, 108; -willigkeit 181.
Ophélimon s. Nützliches.
Opposition 184-.
Optimismus 54; 136-; 150-; 160; 187-; 216-, 230-.
Orakel 29; 79, 87-, 298a; 98-; 118-; -sprecher 317a; -sprüche (chresmói) v. Delphoi 50.
Ordensregel, pythag. 139-.
Ordnung (táxis) 70; 122-; 132-; 146; 148-; 152-; 158-; 223-, 318a-, 227-, 229-, 232-; gottgewollte 140; körperlose (kósmos asómatos) 211-, 229; kosmische, sprechende 125-; d. menschl. Gesellschaft 92; d. Welt 246.
Ordnungen, positive 168-.
*Ordnungs*losigkeit 148-; 229-; -maßregeln (táxeis) f. Körper u. Seele 213-; -sinn 141.
Orektikón s. Begehrungsvermögen, Willensvermögen; O. u. órexis 321b.
Orektón s. Begehrbares, Wollbares.
Orestes 67-, 75-; 85-, 297b; 94, 97-; -burg 102.
Orestie 67.
Orexis s. Begehren, Streb., Wille, Wollen; O. u. orektikón 321b.
Organ d. Thymos 287a; -e, körperl. 250-; -isches 143-; -ismen 127-; 132-; 153; 155-; -ismus, gesellschaftl. 185-.
Orgé s. Trachten, Zorn.
Orgia, orphische 46-.
Orgiasmus 46.
Orgiastisch 46.
Orgien, korybant. 138.
Orgilótes s. Zornmütigkeit.
Orpheotelesten 46, 292a.
Orpheus 44-, 291b; 48; 117; 138; Unsterblichkeitsbürge 49; Hadesfahrt 50.
Orphik 44-, 291b; 60, 63; 130; 135-; 149-; 204; 213-, 234; Lehrdichtungen 49-; Heil. Schrift 50.
Orphiker 48; Gemeinschaft 46.
Orphische Poesie 47, 50; -es 289a.
Orphismus s. Orphik.
Orthós s. Richtig, Vernunft (rechte), Meinung (richtige).
*Orts*bewegung 248-; -bewegungsvermögen 275.
Ortschaften (tópoi) 11.

Paarung 147.
Paidéia s. Bildung.
Paiderastia s. Knabenliebe.
Paidonómos 6.
Palamedes 117.
Palingenesia s. Wiedergeburt.
Palinodie 58, 293b; 93-.
Pallas 96.
Pan s. Weltall.
Panhellenismus 95; 162-.
Pamphyloi 10.
*Pan*dora 41; -kration 6.
Pantakles 118.
Pánta rei s. Fluß.
Pantheismus 121.
Pantheon, griech. 134.
Paphlagonier 113, 300b.
*Para*base 119; -doxe(n) 111; 190.
Parallele zw. Mensch u. Staat 244; -ismus v. Staat. u. Einzelseele 220-.
Pará physin s. Naturwidriges.
Paris 293b; 96, 299a.
Parmenides *144; 147-; 193; 228.
Parodie 96.
Partei vor Gericht 36; -en 52-; 57; 113; -gänger 185; -kämpfe 51-; 53-; -losigkeit 57; -nahme, polit. 57; -sache 233-.
Parusía s. Gegenwart.
Páschein s. Erleiden.
Passionen, noble 116.
Passivismus 20.
Páthes s. Affektionen, Äußerungsformen.
Páthema s. Leidenschaft.
Pathetikós s. Vernunft (leidende).
Pathologisches 277.
Páthos s. Gefühl, Affekt, Leidenschaft.
Pátra s. Vaterstadt.
Patriarchalische Unterordnung 19; -er Staat 140-.
Patriotismus 16-; 77; 91.
Patroklos 118.
Peisandros 112.
Peisistratos 293b.
Peitschenträger 6.
Peleus 66-.
Pelopiden 85; 87.
Pelops 298a.
Penelope(ia) 31, 288b; zweite 96.
Penia 301b.
Pentheus 92-.
Pepaideuménos s. Gebildeter.
Peráinon s. Begrenzendes.
Péras s. Begrenzendes, Grenze.
Periandros 121.
Perikles 112, 300b; 162; 184.
Periodizität 136-.
Perioikoi, Periöken s. Umwohner.
Persephone 43; 48; Seelenerlöserin 45-.
Perser 3; 72-.
Perses 35-.
Persiflage 112; 120.

Digitized by Google

Personalismus 179-; Formel d. P. 311a.
Persönlichkeit 123; 133-; 169; 179-, 186-.
Perversion s. Verkehrtheit.
Pessimismus 34; 54, 59; 94; 136; 149-; 164; 213-, 216-.
Pfad d. Wahrheit 63.
Pferch (sekós) 222.
Pfiffigkeit 120.
Pflanzen 132-; 150-; 153.
Pflegerinnen 237.
Pflicht (déon) 108; 127-; 157-; 181-; fromme 90; harte, leidensvolle 89; sittl. 60; staatsbürgerl. 181; d. (Blut)rache 76; 86; d. Helfens 92; d. kult. Reinigung 68-; d. Treue 105.
Pflichten 64; 203-; bestimmte 88.
*Pflicht*erfüllung 88-; 103; 224-; -ideal 103; -treue 38; 158-.
Phaidon 188; *192; 315a, 212-, 216, 316a, 317a, 224, 228, 319a, 230-, 320b.
Phaidra 105; 118.
Phaidros 213-, 316a, 224, 226-, 318b, 321a; P.-Mythos 226-.
Phainómenon agathón s. Gutes (scheinbares).
Phantasia(i) s. Einbildung, Anschauungs-, Erinnerungsbilder, Vorstellung; P. u. phantastikón 321b.
Phantasie 202-; 275.
Phantásmata s. Erinnerungsbilder.
Phantastikón s. Einbildungskraft; P. u. phantasia 321b.
Pheidippides 116.
*Phere*krates 112; -kydes 48.
Pheres 108.
Phéugein s. Fliehen.
Phiditien s. Mahlzeiten; -beiträge 9.
Philebos 206-, 315a, 221, 225, 228, 319a, 242.
Philia s. Freundschaft, Liebe, Einträchtigkeit.
*Philo*kleon 115; -ktetes 82-; -laos 131-; 142.
Philon v. Alexandreia 315b.
Philochrématon s. Besitzliebendes, Epithymetikón.
Philónikon s. Siegliebendes, Thymoeidés.
Philosómaton s. Körperliebendes, Epithymetikón.
Philosoph 137; 217-; wahrhafter 216-; als König 244; P. u. sophistés 308a; vgl. Philosophen, Weisheitsliebend(er).
Philosophaster 111.
Philosophen (Dialektiker) 218-, 221-, 223, 226; -Aristokratie 234-.
Philosophie 196; 282; läuternd 316b; wahre 222-; d. Allgemeinen 170-; d. Harmonie u. d. Streites 131-; P. u. Politik 162-; P. u. Sternenhimmel 320b.
Philosophieren, richtiges 216.
Philósophon u. logistikón 317b.
Philósophos s. Weisheitsliebend(er).
Philotimía s. Ehrgeiz, Ehrsucht.
Philótimon s. Ehrliebendes, Thymoeidés.
Phoibos 104.
Phokylides 58; 292b.
Phönikerinnen 102-.
Phónos s. Mord.
Phorá s. Bewegung.
Phrase 184.
Phratrie(n) 10; 19; 30; 64; 183.
Phrén(es) s. Zwerchfell, Herz.
Phronéin s. Einsicht.
Phronéseis s. Einsichten.
Phrónesis s. Einsicht, Wissen; P. epitaktiké s. Bescheidsagungsvermögen.
Phrónimon s. Vernünftiges.
Phrónimos s. Einsichtiger.
Phronón s. Einsichtiger.
Phrurá s. Besatzung.
Phrygisches 292a.
Phrynichos 112.
Phthartón s. Vergängliches.
Phthónos s. Neid.
*Phylak*es s. Wächter; -iké epistéme s. Wächterwissen.
Phyle(n) 10-; 18-; 30; 183.
Physei s. Natur (v. N.).
Physik 312b; -é areté s. Tugend (natürliche).
*Physik*alisches 154; -er 165.
Pietät 292b; relig. 62.
Pietätlosigkeit 167.
Pindaros 59-; 319b.
Pisteis s. Wahrheitsbürgschaften.
Pisthetairos 113-.
Pístis s. Glaube.
Pittakos 121.
Planeten 303a; -sphären 132-.
Planoméne s. Ursache (ziellos schweifende).
Platon 291b; 142; 169-, 310a-, 187-; *205-; 245-, 262-, 323b, 284; P. u. Kant 227; P. d. Komiker 112.
Platonismus u. Sokratismus 242-; vgl. Platon.
Plebejer 190.
Plegé s. Stoß.
Pléon s. Volles.
Pluralismus 148-; 152-.
Plutarchos 291b.
Pluton 48.
Plutos 119-.
Pnéuma s. Hauch (warmer).
Pöbelherrschaft (ochlokratía) 162, 324b.
Poesie, Poeten s. Dichtkunst, Dichter.
Poietikón s. Wirkendes.
Poietikós s. Vernunft (poietische, tätige).
Poiótes s. Beschaffenheit.
Pólis s. Staat, Stadt(staat), Gemeinde; P.-gemeinschaft 57.
Politai s. Bürgerschaft.
Politéia s. Verfassung, Volksherrschaft, Staat[2] (Platons).
Politie s. Volksherrschaft.
Politik 105; 112-; 128-, 130; 168-, 184; 218-, 231, 235-; 245; u. Ethik 258-; u. Metaphysik 258; u. Philosophie 162-; Hauptproblem d. -ik 282.
*Politik*er 281; -ós 229.
Polizeibeamte 236.
Polos 165-.
Poltern d. Kreon 77.
*Poly*idos 301a; -krates 140.
Polybos 79.
*Poly*mestor 105; -neikes 72, 296a; 77, 87; 102-; -phemos 287b; 110; -theismus 305a, *312a; 320a; -xena 105.
Pónos s. Anstrengung, Arbeit, Mühsal, Leid, Unlust.
Popularphilosophen 191-.
Populärwissenschaft 161-.
Poseidon 104; 305b.
*Possen*reißerei (bomolochía) 261; -spiel 102.
Potentialität (dynamis) 246, 270; aktive u. passive 246.
Potentiell (dynámei) 255-.
Potenz (dynamis) 246; aktive 270; lebendig fortwirkende 132-.
Prachtliebe (megaloprépeia) 260, 322b.
Prädestination d. Seelen 226-.
Prädikat u. Subjekt 200; 209-.
Präexistens d. Seele 214-, 226--mythos 316a.
Prähistorische Zeit 98-.
Prahlerei (alazonéia) 32; 260.

Digitized by Google

Praktiker, philos. 121.
Praktikós s. Vernunft (praktische).
*Prakt*ische Lehre 136-; -isches 169-; -isches Leben s. Leben.
Praktón s. Tunliches, Gutes (tunliches).
Praótes s. Sanftmut.
Pratinas 65.
Práxis s. Handlung.
Praxis 162-; 197; 201; 208-, 218-, 221-.
Preis (Lohn) 90; -lied als Lohn 61.
Priester 120; 281; als Beamte 236.
Priesterwürde d. Könige 13.
Primat s. Vorrang.
Primitive 285a.
Prinzip (arché) 121-; bewegendes 121-; körperl. d. geistig-seelischen Funktionen 287a; d. Bewegung 270; d. Ethik 258-; d. Guten 228-; 267; d. Handlung 245-, 252-, 270-, äußeres 271-; d. Organismus 256; d. richtigen Mitte 257, *261-; ethischer Zurechnung 275-.
Prinzipien 131; 145-; 148-; 246; erste 267; oberste 250-; d. Wissenschaft 266-.
Privateigentum 281; erbliches 10.
*Private*s 219-; -land 281; -leben 112; -verkehr 224; -vermögen 237; -wille 15.
Proagon 116.
Proáiresis s. Entschluß, Vorsatz, Vernunftwille, Wille(nsakt).
Problem 210-.
*Problemati*k 208-, 210-; -isches 211-.
Probleme 168; ethische 200.
Pródikos 162, *164, 167; 313a.
Projektenmacherei 114.
Proletarier 314a; Gott-P. d. Geistes 67.
Promethéus s. Voraussichtiger.
Prometheus 41; 65-, 72-; Kulturbringer 295a-.
Proóimion s. Vorrede.
Prophetengabe 74.
Prophetie 189.
Proportion 138; arithmet. u. geometr. 263, 323a.
Protagoras 62; 162-, 165-, 169; 194; 213-, 224.
Protarchos 206-, 314b.
Proteus v. Ägypten 299a.
Prototypen 111.
Protrépein s. Antreiben.
Protreptik, sittl. 175-.
Protzenhaftigkeit (apeirokalia) 322b.
Prozeß d. zwei Hunde 115; -sucht, -wut 114-.
Prüfen (basanizein, [ex]elénchein, episkopéin, exetázein) 172-, 309b.
Prüfung 139-.
Prüfungstendenz 169.
Prügelrückzahlung 116.
Prunk 144.
*Pseudo*helene 229a; -homer(os) 289b.
Psyché, Psyche s. Seele.
*Psych*isches 155-; -isierung d. Idee (d. Guten) 230-.
*Psychologi*e 287a; 218-, 231-, 245-; -isches 253-; 258-, 269-.
Psychophysisches 250-.
Punkt 134-; springender 262.
Putzsucht 56.
Pylades 97-; 99-.
Pythagoras 130; *131-; 143; 154; 318a; d. Bildhauer 141.
Pythagoreer *131-; 140; -bund 139-; -staat 140-.
Pythagoreismus 60, 63; *131-; 146; 148; 307b; 211-, 229-, 319a, 242, 320b.
Pythia 42; -ier 13.
Python 49.

Quacksalber 116.
Quadrat 137-.
Qualen 83-.
Qualität 134-; -en, sinnliche 209-.
Qualitätslosigkeit 122-.
Quarte 139.
Quelle d. Seins 135-.
Quietismus 58.
Quinte 138; -essenz 132.

Rache 31; 53; 68; 85, 91; 97-, 105-, 110; 224, 233-; 257-.
*Rache*durst 71; -geist (alástor) 73-; 85-; 97-, 100; -göttinnen s. Erinnyen.
*Rache*pflicht 16; 86; -plan 101, 106.
Rächer 85-; geheimen Unrechts 167.
Racheverzicht d. Erinnyen 87.
*Rach*gier, -sucht 91, 94; 93-.
Rad d. Geburten 45-; 136-.
Radikalismus 166-; 197.
Raffiniertheit 113.
Rangordnung, sittl. 206-; d. Dinge 132; d. Tugenden 235.
Ränke 83.
Raserei 106; 130; bakchant., dionys. 46; 92.
Rastlosigkeit 126-.
Rat, eigener 27; (Behörde) 236; d. Alten (gerusia) 12-.
Ratio s. Vernunft.
*Rationali*sierung 252-; *-ismus* 24; 58; 92-; 216-; religiöser 167.
*Rat*losigkeit im Leid 74; -schläge 24-; -schluß, göttl. 83; 90.
Rätsel 111; 190; -haftigkeit 126-.
Ratsverlassenheit 90.
Raub 35; 53; 94-.
Räuber 113.
Rauheit 116; krieger. 91.
Raum 132-; leerer 303a, u. körperlicher 319a.
Reaktion, polit. 184.
*Reale*s 145-; -ismus 145-, 186.
Rechnung 133-, 304a.
Recht[1] (dike, dikai, vgl. Gebot, thémis) 19; 25-, 27-; 36-, 39-; 52-, 292b; 57; 66, 73-; 77, 91; 113; 309b; 164-, 169; 183-; 233-; 273-; altes 70; bestehendes 78; ewiges 78; gerades (dike ithéia) 27-; 36; 68; gottgesetztes 104; krummes (dike skoliá) 27-; 36; natürliches 165-; neues als Unheil 69; positives 165-; richtiges (dike euthéia) 57; ungeschriebenes d. Götter 78; verlorenes 70; zuteilendes 289b; als Geschenk des Zeus 39; als Rechtsanspruch 28; als „Teil" 28-; R. d. Herrschenden 219-; der Polis 57; des Stärkeren 166; R., Sittlichkeit u. Religiosität 25; R. u. Unrecht 116.
Recht[2] (dikaion) 183-.
*Recht*eck 137-; -es 137; 144; 164-; 175-; 199; -handeln 161; -lichkeit 288b; 36, 41; -losigkeit 39-.
*Rechts*ausübung, göttl. 73; - u. Sittlichkeitsbegriffe 19; -bruch 70.
*Rechtschaffene*r (esthlós, én, nomos, spudáios) 37; 74; 195--heit 163-.
Rechtsgleichheit 166; f. Götter u. Menschen 55.
*Rechts*göttin (Dike) 73-; 125-;

Digitized by Google

146; -grundsatz 57; *-macht*, absolute 27-; im Militärstaat 15.
Rechtsnorm 26-; friedliche 39; primäre ausdrückliche 39.
*Rechts*ordnung 123; 128-; -pflege 11-, 13-; 36; -sinn 36; 92; -sitte 25-; -spender Zeus 74; -staat 220-; -treue 138.
Rechttun 119; 144; 188-.
Rede (lógos) 189: -gabe (agoretys) 21-, 27; -gewandtheit 184-; -kunst 117; 163-; 222-; -künste 105; 168-.
Reden, das 140; die 161-, schöne 217-.
Redliche 120; -keit 69.
Reflexion 58; -formen 57.
Regel: nur in d. R. 247.
*Regel*mäßigkeit 125-; 233-; -mäßigkeitsidee 135-.
Regeln, allgemeine 162-.
Regelndes 178.
*Regier*ende 166; *-ung* 185-; 233; d. Menschen 183; d. Welt 246.
Regressus in infinitum s. Verfahren.
Regsamkeit 120.
Reich d. Zwecke 227.
Reiche 9; 301b; 158; 304a; *-tum* 21-; 51-, 293a; 293b; 58-; 62; 300a; 119-; 178; 192; 199; 201-; 233-, 243; 257-, 280; als Gottesgabe 60-; R. u. Armut 12; 115.
Reigen, seliger 140, -tanz 237.
Rein (hagnós, hósios) 43; 73; -er 214-; -es 129; 132-; 214-; -haltung d. Lebens 138; *-heit* 66, 68; 89; 300b; 144; d. Götter u. Menschen 49; v. Blut 99.
Reinigung (kátharsis) 43; 136-; 151; 156-; 266-; intellektuelle 215-; jenseitige 316b; kultische 68-, u. mystische 137-; zyklische 135-; R. vom Körper 214-.
*Reinigungs*mittel 138-; -priester 50.
Reinsein 43.
Reiten 237.
*Reis*en d. Zornigen 137; -losigkeit 107; -ungen der Lust 319b.
*Relativ*es 171-; 217-; *-ismus* 129-, 309a; 165-; 169-; 197; 212; äußerster 315b.
Relativität, allgemeine 308b; d. Wahrnehmungen 168.
Religion 19; 44; 48; 105; 122-; 166-; 186-; 204; 281; positive 167; R. u. Moral 2.
Religiöse Sittlichkeit 88.
Religiosität 41; 60-; 227-, 234-; u. Moral 92; R., Recht u. Sittlichkeit 25.
Renommist 96.
Reproduktion, künstlerische 265.
Resignation 59; 93; 231-, 240-.
Rest bei Halbierung 133.
Retter Zeus 74; -erin Tyche 294b; -ung 69; 99-, 107-; frevelhafte 72.
Rettungslosigkeit 87.
Reue 81-; 91; 97; 180; 202-; -klage 100.
Revolutionäres 186-.
Revolutionsneigung 219-.
Rhesos 299a; 96.
Rhetorik 111; 162-, 164.
*Rhythmi*sche Wiederkehr 136-; -us 133-.
Richter 27-; -sold 144; -spruch, ungerechter 32; -wut 115.
Richtig (orthós) 251-; -es 262, 279.
Richtung aufs Gute 105.
Ring, eiserner, als Bußesinnbild 66.
*Ring*en (márnasthai) 61; -schulen 117.
Ritter 113; grundbesitzende (Geomoren) 141.
*Ritter*sinn 141; -tum 60.
Roheit 31; 84; 94-, 98-; tierische (theriótes) 276.
Rohessen (omophagía), dionys. 46.
Roman (Odyssee) 289b.
Rossekraft 144.
Rotte 6.
Rottenleiter 6.
Ruchlosigkeit 86; 144; 166; 316a.
*Rück*blick u. Vorblick 24-; *-kehr* i. d. Grundsubstanz 125-; d. Seele z. ihr. Ursprung 215-.
Rücksicht (aidós) 31; 39; 292b; 98; 179-; 232-.
Rücksichtslosigkeit 63; 75; 108; 204-; d. Götter 29.
Rückständigkeit 184-.
Ruf, guter (eudoxía) 105; 211; schlechter 39; 160.
Ruhe 129-; 194-; 229-; ewige 151; kosmische 306a; d. Geistes 22.
Ruhelosigkeit 126-.
Ruhendes 137-.
Ruhm 21-; 39; 53; 61; 83, 91; 95, 108; 118; 178; 201-; als Gottesgabe 60-.
Ruhmesdurst 21-.
Ruhmlosigkeit 23.
Rührung 34.

Sache, schlechtere u. bessere 163-.
Sachkunde, -ige 184-.
Sachverständigkeit 168-, 185-; 220-.
Sagen 140; -menschen 100-.
Saitenlänge u. Tonhöhe 139.
Samen (spérmata) 132-; 152-, 306b; -materie 152-.
Sammlung 168-; 214-.
Samos 140-.
Sanftmut (praótes) 105; 138; 260-.
Sanktion, göttl., d. Sitte 26-.
Saophrosyne s. Besonnenheit.
Sappho 58.
Sarkasmus 314a; ekelhafter 286b.
Satire 94-; 113; billige 286b; polit. 112-.
Sättigung (kóros) 51-; 63; 199.
Satyrdrama 65; 295a; 298a; 110.
Satyrn 64, 294b; 110.
Satzung (thésmion) 76; menschl. 195-; dch. S. (thései, nómo) 165-, 309b.
Satzungen (thesmói) 57; 62; 129-; menschl. 231-; willkürl. 166.
Schäbigkeit (mikroprépeia) 322b.
Schaden 37; 122-; 174-; -freude 262.
Schädliches 165-; 178; 200-; 273-.
Schaffen v. Nützlichem 178.
Scham 54; 82; 159-; 261.
Schämenswertes 261.
Schamlosigkeit 86; 204-.
Schande 37; 81; 104, 107; 144; 199; 201-; u. Tod 299a.
Schändliches 198.
Schandtaten 201-.
Schar, Scharenleiter 6.
Scharfsinn 22; 90.
Schatten als Ausmergelung d. Leibes 68; (erkenntnistheor.) 223; -bild d. Lebens 84.
Schauen (Erschauen) 217-; d. Gottheit 122-; d. Guten 223.
Scheelsucht 39; 74.
Scheidung (diákrisis) 131-; 152-.
Schein 172-; subjektiver, d. Wahrheit 163-; als Ziel 213; d. Freiwilligkeit 241; d. Guten 224.

Digitized by Google

*Schein*adel 51-; -bares 251-; -bild Helene 293b; -demokratie 12-; -demokratisierung 286a; -einheit i. Kriegerstaat 17; -leben 84; -monarchie 15; -welt 146-; 212-; -wissen 168-, 172-.
Scherz 110; 261.
Scheu (vor d. Unrecht; aidós) 19; 29-; 36, 40; 53-; 62; 69; 78; 164; 198; 202-; vor Götterzorn 33; vor Lebensvernichtung 140; vor sich selbst 159-.
Scheulosigkeit 54; 82, 85-.
Scheußliches 129.
Schicklich 32.
Schicksal (áisa, móira, heimarméne, vgl. Lebenslage[n], Lebenslos) 23-, 27-, 33-; 41; 63; 73; 88, 90; 95; 122-; 136-; 146; 149-; 153; 176-, 189; 196; 198-; 202-; unergründlich waltend 78; (keine) transzendente Macht 78-; als Rechtsmacht 27-.
*Schicksals*frauen (Eumeniden) 71; -glaube 33; -göttin (Moira, Aisa) 287a; -göttinnen (Moiren) 287a; 294b; 106; -tragödie 79-; -wage 27.
Schickung 103.
Schierlingsbecher 184.
Schiffahrtskunst 265.
Schiffsreederei 236.
Schikane(nfreiheit) 114.
Schimpf 144; -liches 195-; 261, 272; -lichkeit 96.
Schirmer 219-; 281.
Schlachtenlenker Zeus 74.
Schlauheit 116, 119.
Schlecht (kakós, deilós) 25; 51-; 218-; u. tadelnswert 324a; *-e* 83; 119; 158-.
*Schlecht*er (kakós) 37; 74; 187-; 203-; -eres 163; 175-; -es 156-; 194-; 201-, 203-, 313b; 226-; 253-, 275; -heit 276; -igkeit (kakia) 117; 159-; 180; 313a; 224; 255-, 276; -verteiltheit (dysnomie) 57.
Schleichen auf krummen Pfaden 63.
Schlemmerei 111.
Schlummernder 129.
Schluß, hypothet. 210-; log. 250-, 266.
*Schluß*folgerung(logismós)252-; -verfahren, prakt.-log. 250-.
Schmach 37; 99; 160.
*Schmäh*reden 286b; -sucht 294a; -ung(en) 57; 86.
Schmarotzer 117; -ei 111.
Schmausdorfer 115.
Schmeichelei 103; 113; 160; 184-; 201-; 260-.
Schmerz (lype) 23-; 148; 156-; 164; 194-, 198-; 232-, 239; -en, körperl. u. geistige 195-.
Schmuck d. Seele 216-.
Schmutz 7; 128; -iges 195.
Schneiderkunst 265.
Schnurrbartscheren 14.
Scholé s. Muße.
Schön (kalós) 37; 218-; *-es* (kalón) 121; 129; 157-; 164; 176-; 195-; 314b; 215-, 217-, 225-, 318b, 236-; 252-; natürlich -es 222.
Schön-Gutes 218-.
Schönheit (kállos) 58, 293a; 133-; 178, 182-; 228-; himmlische 135-; körperl. 7; 21-; 35; körperl. u. seelisch-geistige 217-.
Schönstes 229.
*Schönundgut*sein (kalokagathía) 185; 206-; -er (kalokagathós) 12; 183.
Schonung d. Schuldigen 75.
Schöpfer 167; -erische Armkraft 67; -erisches 124-; 132-; 144-; -ung 124-; 132-; 146; 152; 246; -ungsprinzip 132-.
Schranke d. Seins 135-; *-en*, richtige 74; d. Rechts 70.
Schrecken 21-.
Schreiben u. Lesen 222; 283.
Schreihals 113.
Schroffheit 77; 205.
Schuft 113.
Schuld 289a; 63; 89; 277-; bedingte 84; freiwill. 87; d. Seele 49; 215-; d. Tat 76; S. u. Sühne 67-, 73-; 86-, 89-; 108; Läuterung v. S. 66; vgl. Urschuld.
*Schuld*abschiebung 296b; -beladener 31; -bewußtsein 97.
Schuldenzahlen 38; 111; 116.
Schuldgeständnis 90.
Schuldiger 87; 224; subjektiv S. 91.
Schuldigwerden 76.
*Schuld*knechtschaft 57; -loser 186-; objektiv S. 91; -loser Frevler 80; -losigkeit 76; 83, 87.
Schuldogmatik 168.
Schuldtat, selbstbegangene 75.
Schule, elisch-eretr. 192; kynische 200-; kyrenaische 194-; megar. 192; popularphilos.-sokrat. 191-; d. Hesiodos 42; d. Homeros 34.
Schulen 7; sokrat. 190-.
Schüler 173-.
Schulstreitigkeiten d. Sokratiker 191-.
Schulung, formale 161-.
Schurkerei 86.
Schutz 106; 164; d. Götter 86; -flehende 29, 31; 72, 74.
Schwache 57; 95, 103; 166.
Schwäche 94; 103; 117; 153; 156-; 184-; 232-; menschl. 55.
Schwächen, moralische 111.
Schwacher 144.
Schwächere u. Stärkere 319b; -es 163-.
Schwachheit (akrasía) 276-.
Schwächling (akratés) 166; 253-, 277-.
Schwachsinnige 271.
Schwächste 219-.
Schwangerschaftsüberwachung 282.
Schwank 111; 114.
Schwarze Suppe 9.
Schwätzer 184.
Schweifende Ursache 230-.
Schweigen 139-; -samkeit 7.
Schweiß u. areté 41.
Schwelger 196; -ei 243.
Schweres 129; 146; 155-.
Schwesterliebe 99.
Schwindler 94-.
Schwörenauf d. Worted. Meisters 139.
Seefahrer 185.
Seele (psyché, Psyche) 23-, 287a; 121-; 124; 126-, 129-; 304b; 144-; 150-; 152-; 155-; 176-, 178-; 198-; 202-; 206-, 314b, 229-; 245-, 256-; büßende u. reine 89-; lustlos gewordene 67-; schöne i. schönem Leib 238; titanisch urschuldig 45; als Bewußtsein 209-; als Gesamtkraft 129-; als Harmonie 135-; S. u. Leib 136-; 248-, 270; ihr Tod 49; ihre Vollendung 61; vgl. Einzelseele, Tierseele.
Seelen als Sonnenstäubchen 140; -adel 98-; -drama 64; 82-; -funktionen 270; -größe 103; -inner(st)es 157-; -kraft, höhere u. niedere 271; -kräfte 23-; 275; -krankheit 241; -mystik 315a; -regionen 129-; -rosse 226, 228; -tätigkeiten 23-;

Digitized by Google

-teile 129-; 220-, 317b, 319a, 241; 248, 253-; -verfassung 206-, 235-; -vermögen 275; -wanderung(sglaube, metempsychosis) 45-, 291b; 135-; 143; 149-; 226-; -zentrum 153; -zustände 270.
Seelsorge 320a.
Segen 69; 101.
Sehen (Intuition) 252; göttliches 304b.
Seher (mántis) 42-; -in 50; -kunst 79; -weisheit 29; -wort 87-.
Sehnsucht 34; 86; 196; d. Welt nach Gott 283-.
Seiendes (ón, ónta) 142-; 145-; 147; 148-; 163-; 193; 208-, 212-.
Sein (usía) 125-; 135-; 142-; 144-; 163-; 209-, 227-, 243; gewordenes 209-; objektiv wirkliches 208-; reines aktuelles tätiges 246; wahres 212-; wahres konkretes 208-.
Seinsollendes 318b; 278; letztes 284.
*Seins*prinzip 145-; -welt 146.
Seisáchtheia 57.
Sekós s. Pferch.
Sekte 140.
Selbst 270; besseres 82-; wahres 268; als Prinzip d. abgeschiedenen Lebens 20; S. des Menschen 278.
Selbstachtung 159-.
Selbständigkeit 206; kommunale 11.
*Selbst*aufopferung 99; -befriedigung 163-; -behauptung 227-; -beherrschung (s[a]ophrosyne, enkráteia) 22-, 25; 62; 109; 138; 308b; 175-, 180, 182; 191; 200-; 227-, 243; 322b, 276; -bescheidung 227-; -beschränkung 123; 214-, 221-; -besinnung 225-; *-bestimmung* 191; sittl. 75; der Seele 225-.
*Selbst*bestrafung, demütige 91; -beurteilung 32; -bewegung 122-; 319a; *-bewußtsein* 196; hohes 60; sittl. 54; d. Staates 218-; d. Wahrhaftigkeit 89.
*Selbst*binden u. -lösen 78; -bindung 186-; -blendung 79; 91; -einkehr 190-; -entschuldigung 32; -erforschung 130; -erhaltung, polit. 18; 281; -erhaltungstrieb 256-; -erkenntnis 90; 121; 126-, 130; 153; 168-; 191; 227-; -erziehung 217-; -fürsorge 223, 227; -gefühl 21-; 151; *-genügsamkeit* (autárkeia, Autarkie) 153; 166; 175-, 188-, 206; 194; 198; 200-; 202-; 225-, 230-; d. Sittlichkeit 177-, 186-; d. Staates 260-; d. theoret. Tätigkeit 322b; d. Tugend 250-.
*Selbst*gerechtigkeit 225-; -gesetzgebung(Autonomie) 159-; 176-, 186-; 219-, 225-; -gleichheit 134-; -herrlichkeit 139; *-hilfe* 293b; 225-; gewaltsame 30.
*Selbst*kenntnis 171-; -konzentration 221-; -kräftigkeit d. Seele 150-; -lehren, das 140; -lösen u. -binden 78; -mehrung d. Logos 130; -minderung 123; -mord 45; 55; 83-; 91; 101; 203-, 313b; -mordversuch 103; -offenbarung 125-; -opferung 99; -peinigung 157-; -prädestination 225-; *-prüfung* 173-; tägliche 138.
*Selbst*rechtfertigung 159-; -schau (theoría) Gottes 246; -schwächung 123; -strafe 91; -sucht 107; -überhebung (hybris) s. Überhebung.
*Selbst*überwindung 75; -überzeugung 159; -unterlegensein 240; -verkehr 203; -verkleinerung (eironéia) 260; -verpflichtung 63; -verschuldetes 273-; -vervollkommnung 178, 186-; 283; -wandlung d. Stoffes 132; -werkzeug (Vollbürger) 9; -zerstörer 80; -zweck 202; 251-, 265-.
*Selig*e 63; 151; 316b; 223-; *-keit* 82; 140; ewige 49; jenseitige 90; 96; zukünftige 150-.
Seltenheit 199.
Seméion s. Zeichen.
Semele 45, 291a.
Semonides 56.
Sensualismus 196.
Sextos Empeirikos 200.
Sexuelles 201-.
Sibylle 130; -en 50.
Sich-auch-anders-verhalten-können s. Möglichkeit (des Gegenteils).
Sichauswirken d. Einsicht 175-.
Sicherheit 199; sittl. 189; d. Auftretens 161.
*Sich*fügen ins Schicksal 28; -hüten vor Frevel 88; -selbstgleichheit 146-; -selbstüberlegensein 240, -sträuben 271-.
Sichtbares 229.
*Sich*verbergen d. Natur 129; -vergreifen an fremdem Gute 41; -verhaltenkönnen s. Möglichkeit, Unmöglichkeit.
*Sich*verschließen (myein) 42; -zurückziehen i. d. Einsamkeit 34.
Sieben (Zahl) 134-, 303a; S. gegen Theben 72; S. Weise v. Griechenland 121.
Sieg 103; d. Guten 83; im Leiden 78.
Sieger 94-; 233-.
Siegeshymnen 56, 59-; -preis 61.
Siegliebendes (philónikon) 317b.
Silberhaltige 222-.
Silenos 110.
Sillographen 143.
Simmias 141; 192.
Simonides 59, 293a.
Singunterricht 238.
Sinn d. Menschen 130; -e 129-; 150-; 153; 193.
Sinnen, böses 25.
*Sinnen*genuß 164; 257-, 259-; -lust 177-; -welt 212-, 231-.
*Sinnes*änderung 90; -art 23-; -eindrücke 155-; -empfindung 231-; empfindungen (aisthéseis) 254; -gefühle 231-; -organe 153; 155-; -wahrnehmung 142-; 155-; 231-; -wandlung 82; 95, 108; -wendung 84.
Sinnlich isolierte Handlung, 324b; rein -e Handlung 324b.
Sinnlichkeit (epithymia, thymós) 34; 56, 58; 94; 110; 129; 173-; 195-; 198; 202-; 210-; 257-, 270.
*Sinn*losigkeit d. Leidenschaft 273; -reich 22; -sprüche 121.
Sisyphos 288a.
Sitte 36, 289b; 163-; 196-; 204-; 255; allgemeine 25-; alte 164; gute 53; mildere u. rauhere 31; religiöse 25-; als konventionelle Norm 26; aus Religion u. Recht 27; aus thémis 27-; S. u. Beratungsplatz 27; u. Ehe 72.
*Sitten*treue 138-; -verderbnis, fortschreitende 244.
Sittlich (spudáios) 245; -es: theoretisch-u. praktisch-S. 265.
Sittlichkeit 129-; 156-; allgemein menschliche 64; höchste 185; religiöse 88; S., Recht u. Religiosität 25; objektive u. subjektive Seite d. S. 89-.

Digitized by Google

*Sittlichkeits*begriffe u. Rechtsbegriffe 19; -ideal, friedliches 108; -schwelle 174.
Situation, soziale 186-.
Skepsis 96; 163-; 197, 312b; 208-; moral. u. relig. 166-.
Skepsisentwurzelung 211-.
Sklaven 32, 288b; 53; 111-; 182-, 185-; 204-; 237; 258, 282; als Komiker 238; S. u. Herren 319b; u. Mysterien 44.
*Sklaven*aufstände 16-; -behandlung 236-; -befreiung 165-; -erziehung 238; -sinn 260-.
Sklaverei 16; 57.
Skoliá s. Recht[1] (krummes).
Skopós s. Ziel.
Skrupellosigkeit 63.
Sohn, nur einer 290a.
Sokrates 3; 65; 115-; 162; *168-; 183; 187-; 190; 200-; 205, 206-, 208, 226, 234, 237, 240-; 255-, 323b; u. Monotheismus 312a.
Sokratiker 190-; 242-.
Sokratismus u. Platonismus 242-.
Soll, eth. u. dianoet. 275-, 278.
Sollen (déin) 176-; 219-.
Sollendes (déon) 252-.
Solon 292b; *56-; 121.
Sóma (émpsychon) s. Körper (beseelter), Leib.
*Sonder*barkeit 205; -gesetze d. Erscheinungen 231-; -linge 205; -wirtschaft 38.
Sonne 125-, 127; u. Gutes 318b; u. Idee d. Guten 223-.
*Sonnen*sphäre 132-; -stäubchen 140.
Sophia s. Weisheit, Kunstfertigkeit.
Sophie s. Weisheit.
Sophisten 112; *161-; 168-, 183; 226; -és u. sophós 308a; -es Platons 212-, 228-; *-ik* 3; 110; 115-; *161-; 243; als Dialektik d. schlechten Willens 308a.
Sophizesthai 92-.
Sophokles *76-; 97-; 117.
Sophón s. Weises.
Sophós s. Weise, Weiser[1], Tüchtig; S u. sophistés 308a.
Sophóteros s. Weiser[2].
Sóphron s. Besonnen, Vernünftig(-besonnen).
Sophronéin s. Besonnenheit; S. u. sophrosyne 319b.
Sophrosyne s. Besonnenheit, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung, Lebensklugheit, Weisheit (praktische); S. u. enkráteia 322b, u. sophronéin 319b.
Sorge 23-; 80, 91; um d. Seele 178-.
Sorgenfreiheit 159-.
Sorglosigkeit 293a.
Soziale Gemeinschaft 128-; -e Nebenmotive 105; -e Ordnung 40; -e Pflichten 91-.
Sozialerziehung 279.
Soziales 140-; 176-, 179-; 236-; -e Stellung d. niederen Klassen 57; -ethik 179-; 227-.
Sparta 5-; 102; 184; 279; -iaten 5-.
Speise(genuß) 157; 202; -verbote 136-; -vorschriften 2.
Spekulantentum 243.
Spekulation, relig.-theolog. v. Hesiodos u. Homer aus 48.
Spermata s. Samen.
Sphairos s. Weltkugel.
Sphäre d. Tätigkeiten 220-.
Sphären 123; 132-; 246; -geister 245; -harmonie 135-, 303b; 138-.
Spiegelbilder (erkenntnistheor.) 223.
Spiel 237-; 283; heiteres 238-; S. u. Ernst 239.
Spiele 143; öffentl. 8; olymp. 137.
Spielen, tändelndes 58; im Scherz 110.
Spießbürgertum 184-.
*Spitz*bübischkeit 56; -findigkeit 115-; 193.
Splitterrichten 74.
Spott 86; 112; 173-; 261; -iamben 56.
Sprache 296b; 128-; 308a.
Sprichwort 121.
Spruchdichtung 6.
Sprüche 111.
Spruchorakel 42.
Spudáios s. Rechtschaffener, Sittlich, Tugendhafter, Guter, Trefflicher.
Staat[1] (pólis) 64; 130; 160; 168-, 183-, 186-; 204-; 232-; 256-, 279-; aufgedunsener 219-; bester 258-, 279-; eigentlicher 233-; erster 218-, 240; zweit-(einheitlich)er 241-; S. als Endzweck 16; als Macht 5-; S u. Einzelmensch 69; 220-, 244; S. v. d. Familie ausgehend 19; vgl. Kriegerstaat, Stadtstaat.
Staat[2] (politeia Platons) 315a, *217-, 225-, 318a, 319a, 233-, 237.
*Staaten*beziehungen 218-; -bünde 18-; -grenzen 165-.
Staatsämter 180; 260-; praktische 223.
*Staats*aufgabe 258-; -autorität 183-; -bürger 160; 258-; -bürgererziehung 279; -bürgerrechte 185-; -erhaltendes 264; -freundlichkeit 219-; -geschäfte 217, 223-; -gesetze 231-; -gesinnung 16-; -glieder 183-; -herd 19; -kult 44; 187-; -kunst, wahre 232-; -leben 128; -lehre 258, *279-; -männer 162-; 226-; -moral 243; -ordnung, gottgewollte 140; -sache 233-; -verfassung 232-; 262; -verwaltung 14-; 178, 184-; -wohl 179-; -zweck 184-; 258-.
Stadt (pólis) 5-, 10-; vgl. Staat[1].
Stadt- u. Landesgottheiten 49.
Stadtstaat (pólis) 18-.
Stageira 245.
Stählung 222-.
*Stamm*baum 26; -staat 18-.
Stand (éthnos) 199; bevorzugter 235-; erster, zweiter u. dritter 218-.
Stände (éthne) 57; 128; 185-; 204-; 218-, 235-; 281; vgl. Beruf.
*Standes*bewußtsein 105; -gemäßheit 105.
Standhaftigkeit 103.
Standesvorrechte 165-.
Ständischer Geist 141.
Starke 57; 166.
Stärke 178, 181, 190; 219-; geistige 217-; d. Faust 103; Gottes 144; d. Motive 274.
Stärkeordnung, metaphys., d. Willensmotive 277.
Starker 144.
Stärkere 166; u. Schwächere 319b; -es 163-.
Stärkste 219-.
*Starr*heit d. Gesetzes 263; -sinn 87, 90.
Statuen 143.
Stehlen 6; 113; 144.
Steifheit (agroikia) 110; 261.
Steigerungsordnung d. Willensmotive 277.
Steinigung 101.
Stellung, bürgerl. 204-; -nahme, vernünft. 153.
Sterben 126-; 188; als Leben 301a; d. Gottheit 125-.

Digitized by Google

Sterbensstreben, philos. 216-.
Sterblich 218-; -e 29-; 88; 143-; 150-; 154; 251, 268; -es 157-; 217-; 248-, 268; -keit 62; 125-.
Stereometrie 223.
Sternenhimmel u. Philosophie 320b.
Stesichoros 58.
Stetigkeit d. Geistes 22.
Sthenoboia 118.
Stiefmutter 109.
Stillschweigen 139-.
Stilpon 192-.
Stimme, innere, Gottes 89; 188-.
Stimmung(en) 196-, 199.
Stirb u. werde i. d. Tragik 65, 76.
Stirner, Max 311a.
Stoff s. Materie.
*Stoff*kräfte 127-; -liches 229-; -veränderung 301b.
Stoichéion s. Element.
Stolz 30; 59; 74; 109; 120; 196; 234.
Störung 220-; d. Entwicklung 259-.
Stoß (plegé) 154-.
Strafanordnungen 136-, 232-.
Strafe (áte) 57; 63; 294b; 70, 73-; 89; 104; 123; 149-; 164; 182-; 195-; 224, 318a, 234-; 263; diesseitige u. jenseit. 33; ewige d. Seele 49; göttl. 63; jenseitige 130; 316b, 226; richterliche 36; als Heilung 241; d. Wahnsinns 83; f. Uneingeweihte 44.
Straffälligkeit 242.
Straffheit, sittl. 60.
*Straf*gerechtigkeit 263; -gesetze 232-; -gesetzgebung 236-, 241-; -losigkeit 71, 100; -mittel 87; -recht 30; 76; -theorie 164; 237, 241; -zweck 164-; 224, 241.
Streben (órexis) 80-; 181; 195-; 200; 256-, 268; göttliches 321a; sittl. 189; 206-; d. Welt nach Gott 284; nach Weisheit 217-.
Strebensziel 176-.
Streit (néikos) 35; 126-, 131-; 146; 148-; 180; -kunst(Eristik) 163-; 168-; 190; 192-; -lied 58; -sucht (dyskolia) 260; -vermeidung 197.
Strenge 7-; 181, 184-; 196; drakonische 293b.
Strepsiades 116.
Strophios 101.
Stufengang d. Erziehung 237-; 282.
Stufenweise Ausgestaltung 134; -es Hervorgehen 123-.
Stürmen (thyein) 292a.
Subjekt 167; wollendes 206; d. Handlung 269-, 271-; u. Prädikat 200; 209-.
Subjektives 144-; 156-; 163-; 176-; -ismus 166-, 168-, 176-; 194-; -ivität 55; 145-; 166-; 173, 176-.
Substanz (usia) 144-; 247-; -en 143-.
Subsumtion, praktisch-logische 250.
Suchen 143-; 151; 214-; sittl. 190; der Idee 209-.
Sudelkoch, polit. 113.
Sühne 90; 106-; 122-; befreiende 75; der Götter 49; S. u. Schuld 67, 73-; 77; 86-, 89-.
*Sühne*priester 50; -theorie d. Strafe 164; -wanderung d. Seele 215-.
*Sühn*opfer 49; -ung 85-.
Suidas 139.
Summe d. Lust 195.
Sünde 46; 63; 123; 129-; 144; 149-; geheime 159.
*Sünden*fall 215-; -schuld 68; -ursachen 241.
Sünder 316a.
Sybaris 141.
Syllogismus 266; vgl. Schlußfolgerung.
Symbiose s. Zusammenleben.
Symbol 98-; -isch-ethische Formeln 137-.
*Symmetri*a, -ie s. Gleichmäßigkeit, Ebenmaß, Maß.
Symmetron s. Ebenmäßiges.
Symmichtheis s. Leben (gemischtes).
Symphonia s. Harmonie.
Symphonie, universale 140.
Symposion s. Gastmahl.
Sympotik 58.
Synagogón s. Anziehungskraft.
Synaitia s. Mitursache.
Syngnóme s. Entschuldigung.
Synkrisis s. Vereinigung.
Synoikismos 10.
Synthese m. d. relig. Moral 227-.
Syntrisi 228.
Syrakus 114.
Syssitien s. Mahlzeiten.
System 1; dekadisches 134-; d. dianoet. Tugenden 264-; d. ethischen Tugenden 256-; d. Tugenden 221-.
Systematik 169-; 210-; der Wissenschaften 223.

Tabu 136-, 303b.
Tadel 129; 270-; höchster 276-.
Tadellosigkeit 300b.
Tadelnswert u. schlecht 324a; -es 159-.
Tadelsucht 294a.
Ta heautú práttein s. Eigentun.
Takt, individueller 188.
Talent 300b; 222.
Talthybios 94.
Tand 216-.
Tändelei 58.
Tantalos 288a, 289a; 294b.
Tanz 237; bakchischer 238.
*Tanz*feste, dionys. 46; -weisen 238; -wutepidemien 46.
Taoismus u. Drama 295a.
Tapferkeit (andréia, anoréa) 32; 35; 55; 62; 101, 109; 163-; 175-, 178; 216-, 219-, 227-, 235-; 257-, *259, 279, 283; geringgeschätzt 239.
Tarent 141.
Tartaros 66; 316a.
Tat 75-; eth.-pflichtmäßige 89; gütige 53; höchste sittl. 224; wissenskräftige 201-; Tugend d. T. 21-.
Tatheld 83.
Tätigkeit (enérgeia) 126-; 132-; 163-; 223-; 245-, 268; prakt. 246-; pure ewige 246; rege 120; rein physische 271-; theoretische 322a.
Tätigkeitssphären 220-.
Tatkraft 21-.
Tauglichkeit (areté) 23; 317b.
Tauropólos s. Artemis.
Täuschung 99; 117; 126.
Táxeis s. Ordnungsmaßregeln.
Táxis s. Ordnung.
Téchnai s. Künste, Wissenschaften.
Téchne s. Kunst(fertigkeit).
Technikós s. Kunstverständiger.
Technisches 134-; 185-; 207-.
Teil (dike) 289b.
Teile (mére) 131-; d. Einzelseele 220-; d. Staates 218-.
Teilhabe (metéchein, méthexis) 210-, 218-, 227-; 256-; -endes (metéchon) 210-.
Teilnahme, rein menschliche 92.
Teiresias 77, 79, 90; 93.
Telchinen 50.

Digitized by Google

Téleioi s. Wächter (vollkommene).
Telemachos 288b.
Teleologie 152-; 187-, 309b; 230-; 258-.
Téleon s. Vollendetes.
Teletái s. Vollendungen.
Tellurische Materie 143-; 146.
Télos s. Zweck.
Tempelraub 198.
Temperament 255.
Terpander 14.
Térpsis s. Lust.
Teuflisches Wesen 97.
Teukros 118.
Thales 121-.
Thanatán 216.
Tharrúntos s. Kecklich.
Theages 192.
Theaitetos 169; 213-; 227-; 319a; 234; 243.
Theaterpächter 219.
Theben 141.
Them-„häufen" u. thémis 287b.
Thémis s. Gebot, Recht[1]; T. ges 287b; -gebot u. dike-Gebot 29-; -gerechtigkeit 55.
Theoblabéin s. Gottschädigen.
Theodizee 186-.
Theodoros Atheos 198.
Theognideen 292b.
Theognis *51-; 55; 161.
Theogonie Hesiodos' 41-; orph.-rhapsod. 48, 50; T. v. Hesiodos u. Homer ausgehend 48.
Theói s. Götter.
Theoklymenos 299a.
Theokratie 234-.
Theologie 142-; 187-, 309b; 320b; 283-.
Theomachéin s. Fehdeführen.
Theoretisches 265-; -es Leben s. Leben.
Theoria s. Anschauung, Betrachtung, Selbstschau.
Theorie 162-; 197; 268.
Theós s. Gott.
Theriótes s. Roheit (tierische).
Thersites 22-.
Thései s. Satzung (dch. S.).
Theseus 81-; 103.
Thésmion s. Satzung.
Thesmói s. Gesetze, Verfassung, Satzungen.
*Thesmo*phoriazusen 116-, -phóros s. Demeter.
Thesmós s. Gesetz; 19.
Thespis 64.
Thetis 66.
Theúdes s. Götterfürchtig.
Thíasoi 140.
Thoas 98-.
Thrakien 44.
Thrasymachos 300a; 165-.
Thráusmata s. Atome.
Threnoi 59-.
Threptikón s. Ernährungsvermögen.
Thyein s. Stürmen.
Thyestes 298a; 92; -eisches Mahl 87.
Thyiaden 47, 292a.
Thymoeidés s. Mutartiges; T. u. philónikon u. philótimon 317b.
Thymós s. Gemüt, Zornmut, Sinnlichkeit, Leidenschaft, Wille.
Thyrathen s. Außen.
Thyrsos 46.
Tiere 290a; 127; 132-; 150-; 153; 164; 245; 255, 270-; ihr Tod 45.
*Tier*fabel 56; -heit 259-; *-isches* 157-; im Menschen 231-.
Tierischkeit 102.
Tierseele 45.
Timái s. Ehren.
Timaios 317a, 226, 228-, 320b.
Timé s. Amt, Ehre.
Timokratie 243.
Timon 192.
Timotheos v. Miletos 64.
Tiryns 26.
*Tisch*gemeinschaft 140; -genossen(schaft) 8-.
Tisias 164.
Titan Prometheus 66; *-en* 290b; 291a; 144; u. Dionysos 44.
Titanisches im Menschen 45.
Tityos 288a, 289a.
Tod 40; 298a; 99-; 125-; 153; 158-; 183-, 188-; 201-; 214-; ruhmvoller 108; als Ende d. Seele 49; 130; als Schuldsühne 77; als Übel 313b; T. d. Tiere 45; T. in freudiger Zuversicht 90; T. u. Leben 124-; u. Schande 229a; Leben nach dem T. 216-.
Tóde s. Dieses.
Tod(esgott) 106-.
*Todes*angst als Buße 91; -drohung 101; -gewalt 146; -los 27; -mut 72; 107; -sehnsucht, philos. 216-; -strafe 101; 164; 241.
Tödliches 129.
Toleranz 207.
Tolmán s. Dulden.
Tölpelhaftigkeit 111.
Ton 133-; -art, dorische 266; -höhe u. Saitenlänge 139.
Tópoi s. Ortschaften.
Tor(en) 289a; 84; 158-; 166; 196; 198; 201-.
Torheit (aphradie, aphrosyne) 24; 294a; 80-; 94, 103; 111; 158-; 198-.
Töricht (mátaios) 73.
*Toten*götter 48; -opfer 291b; -richter im Hades 67-.
Totschlag 32.
Tötung 232; hinterlistige 106; Schlafender 96; in Selbstverteidigung 79.
Trachinierinnen 84.
Trachis 297b.
Trachten (orgé) 61.
Träger d. Handlung 269-.
Trägheit 35; 56.
Tragik *297a; 76; 136-; erhebende u. niederdrückende 81, 83; T. d. Unschuld 77-.
Tragiker 112; 323b.
Tragikomik 94, 96.
Tragisches 76; u. Schuld 76; u. Versöhnung 76; u. einfaches Unglück 76.
Tragödie *64-, 295a; 238; parodist. 96; scherzende 110; d. einzelnen Frevlers 73-.
Trágos s. Bock.
Tränen 86.
Trank(genuß) 157-; 202; -spende 144.
Transzendenz, religiöse 190; T. des Schicksals 78-.
Trauer 107.
Trauernde 292b.
Traum 29; 42; 189; als Straf- u. Leidensmahnung 74.
*Tra*vestie, mythologische 109-; -vestimento s. Vermummung.
Treffen d. Zieles 262.
Trefflicher (spudáios) 262; *-keit* (areté) 51-; 58; v. Frauen 286b.
Treibendes i. d. Seele 220-.
Trennbarkeit v. Vernunft u. Seele 248.
Trennendes 232-.
Trennung (chorismós) 152-; 155-; d. Ideen v. d. Dingen 212-, 217-, 227-, 318b, 230-; T. der Menschen 165-; der Seele vom Leibe 214-.
Treue 34, 288b; 53; 72; 96, 103; 138-; eheliche 105-; fromme 90; weibl. 104.
Treueverhältnis 32.

Digitized by Google

*Treu*freund (Pisthetairos) 113-; -herzigkeit 83: -losigkeit 166.
Trieb(e) 62; 175-; 219-, 221-.
Trilogie (Drama) 65.
Trinken 144; u. Essen 34.
*Trink*festigkeit 54; -gelage 239; -lied 58.
Triptolemos 44.
Tritogeneia 161.
Trockenheit d. Seele 130.
Troerinnen 94-.
Troja 75; 110-.
Trojanischer Krieg 293b.
Trophé s. Erziehung.
Trophéis s. Ernährer.
Trópos s. Charakter.
Trost dch. Tränen 86.
Trösten 197.
Trotz 66; 70, 74; 77, 91.
*Trüb*sal, unverdiente 88; -ung d. Vernunft 155-.
Trug 39; 94, 97-; 113-, 119; 142-, 145-; „wahrer" 147; T. im Glauben 92-.
Trugbilder 214-.
Trügerisches 142; d. Meinung 145-.
*Trunken*er 111; *-heit* 113; ewige -heit als Lohn 44, 47.
Trunkliebe 64.
Tüchtig: geistig t. (sophós) 61; körperlich t. (agathós) 61.
Tüchtige 184-; -er (spudáios) 203-; *-keit* (aretè) 98; 132-; 144; 161-, 163; 181-; geistige 62; körperl. 54; 213-, u. seelische 222-; kriegerische u. agonistische 35.
Tücke 109; -bold 113.
Tugend (areté) 23, 25; 41; 51-, 54; 57; 58; 61; 130; 132-; 144; 153; 159-; 161; 163-; 171-, 174-; 200-; 317b, 225-, 234-; *261, *262, 324a, *276-; andere (phrónesis) 251-; außerethische 25; bürgerl. 225-; dianoet. u. ethische 245, 253-, 256-; eigentliche (kyrios) 255-; höchste 268, 276; kriegerische 33; natürliche (physiké) 255-; nicht lehrbar 225; philosophische 225-; rein theoretisch-dianoet. 266-; sittl. 74; weibl. 96; T. als Handeln 200; als Wissen 174-; 192; 318b; aus Arbeit 41; T. des Ethos 253; d. Kunst 265; d. Rede 105; d. prakt. Vernunft 251-; d. Tat 21; d. theoret. Vernunft 250-, 268; d. Vernunft i. e. S. 266-; T. u. Laster 239; u. Macht 101; u. Schweiß 41; vgl. Kardinaltugend, Tüchtigkeit, Tauglichkeit, Tugenden.
*Tugend*anlage 255-; -einheit 192-; 236-.
Tugenden 62-; 218-; dianoetische *264-, 283; friedliche 283; individuelle 220-; politische 220-; 225-; 283; soziale 260-; 283; staatsbürgerliche 259-; 283; d. Staates u. d. Einzelseele 227-.
*Tugend*hafter (spudáios) 234; 277-; -haftigkeit 276-; -haufen 322b; -lehrer (Sophisten) 116; 162-; -losigkeit 280; -mehrheit 236-; -mitte, richtige 278; -prangende 190; -preise 320a; -spiegel (Helene) 96, 98; -system 221-, 225-.
Tun (érgon) 165-; 189; angemessenes 220-; äußeres 159-; theoretisches 268; verkehrtes 90; T. des Bösen, absichtl. 174-; d. Rechten 144; T. u. Lassen 24-; u. Meiden 183-; vgl. Tätigkeit.
*Tun*können 246; -liches, zu Tuendes (praktón) 247.
Turm d. Zeus 134-.
Turnen 116; 237.
Tychai ek theón dothéisai 88.
Tyche 294b; 102-; 149-; vgl. Geschick.
Tyndareus 101-.
Typen 111.
Tyrann(en) 272; volksfressende 54.
Tyrannís s. Herrschaft.
Tyrannis 51; 57; 294a; 140; 244; 280; vielköpfige 280.
Tyrtaios 55, 292b.

Übel 54; 129-; 160; 164; 186-; 198-; 201-; alle aus Bürgerzwist 71.
*Übel*tat d. Götter 104; -wollen 160.
*Über*druß (kóros) 63; 105; -einkunft 183-; -einstimmung 133-; -flügelung 133-; -fluß 129-; -flüssiges 144; -führen 172-; -göttliches 88; *-hebung* (hybris) 29-, *288a, 33; 36-; 51-, 53-; 57; 59, 294a; 73-; 78, 83-, 91; 123; 129-; vgl. Übermut.
*Über*legendes i. d. Seele 220-; *-legenheit* 196; 261, ironische 77.
*Über*legt (buleutikós) 245; *-legung* (logismós, búleusis) 104; 156-; 189; 247-; 250-; vernünftige 239; unvernünftige 252-.
*Über*legungen, wahrheitsgemäße (alethéis logismói) 206-, 317a; -legungsvermögen (buleutikón, logistikón) 248; 249; 321b; -listungskomödie 101; -macht d. Sinnlichkeit 273; *-maß* 108; 154-, 160; 318a; 277; d. Frevels 85; d. (tragischen) Leides 76-; 83.
Übermut (hybris) 40; 51-; 72, 74; 84; 120; 234-; 257-, 259; vgl. Überhebung.
*Über*ordnung 210-; -ragen (hyperéchein epékeina) üb. d. Sein 227; *-redung* 163-; 183-; vernünftige 230-.
*Über*schätzung 144; -spannung d. Ehrgefühls 30; -täubung dch. Sinnlichkeit 275; -treibung 168; 201; -tretung(en) 32; 183-; -völkerung 282; -vorteilung 304a; 180; -wachung 15; 152; 158-; -windung 230-; *-zeugung*, bessere 253-; individuelle 58; dch. Worte 159-.
Übles (kakón, aischrón) 201, 313b.
Üblich 26-.
Übung (áskesis) 160; 203-; 255-; im Guten 121.
Übungen 237-; taktische 238.
Uch hekúsion s. Nichtwillentlich.
U dikaion s. Unrecht.
U kalón s. Unschönes.
*Um*fassung 134-; -formung 159-; *-gang* 260-; 283; m. Schlechten 159; vgl. Verkehr.
Umgänglichkeit 181; soziale 283.
*Um*gestaltung 132-; 147; -kehr (ung) d. Seele zu Wahrheit u. Sein 222-; -satz 124-; -schlagen ins Gegenteil 125-; 147-; -sicht 38; 182-; -stände 272-; -stimmung 95; -sturz, polit. 281; -wandlung 188; -welt 153; -wohner (perioikoi) 9-, 11.
*Un*abänderlichkeit 246; *-abhängigkeit* 199; 203-; 206; -wirtschaftl. 185-; d. Willens 269-, 273-.
Unabsichtlich (ákon) 174-; -keit d. Unrechttuns 226; 323b.
Unähnliches, -keit 215-.
*Un*angenehmes 194-; 199; 273-;

Digitized by Google

-annehmlichkeit 176-; -anständiges 283; -anständigkeit 261; -arten 111; -bedingtes 252-; -bedingtheit 183-; -befangenheit, gemachte 173; *-begrenztes* (ápeiron) 122-; 131-, 142; 145-; 147; 148-; 152-; 207-, 228-, 230-; innerkosmisches 303a.

*Un*beirrbarkeit 84; -belehrbarkeit (amathía) 242; -beschränktheit 166; -besonnenheit (aphradie) 24; -bestimmtes 209-, 228-; -bestimmtheit 122-; -bestrittenheit 178; -bewegliches 152-; -beweglichkeit 134-; Gottes 144.

*Un*bewegtheit Gottes 246; -bewußtes 172-; -bewußtheit 89; -bezähmtheit 91; -bill 99; -billigkeit 32; -botmäßigkeit 117; -dank 32, 288b; -deutlichkeit 134-; -edle u. Edle 319b; -edles 159-; -eigennützigkeit 137-; -endliches 154-; *-endlichkeit* 147; d. Wissensarbeit 171-.

*Un*entbehrliches 203; -entbehrlichkeit d. Gesetze 232-; -enthaltsamkeit (akrasia) 177-, 310b; -entstandenes 217-; -erbittlichkeit 32; -erforschlichkeit d. Götterwaltens 81; -erfüllbares 158; -erreichbares 289a; -erschaffenheit 124; -erschöpflichkeit 135-; -erträgliches 203-; 272; -fehlbarkeit d. Vernunft 145; -freies 282; -freiwillig 269-; -freiwilligkeit 88; 242; 263; -freundliches 89; -freundlichkeit 32; -friede 17; -frommer 144; -fruchtbarkeit an Weisheit 171-; -gebärdigkeit 84; -gebeugtheit 78; -gebildeter (apáideutos) 236-; -gebühr 24-, 286b; -gebührlich (exáision) 31; -gedeihliches 176-; -gefährliches 220-; -geformtes 122-; -gehörig (aeikés) 31; -gehörigkeit (aeikés) 32; 229-; -gehorsam 183-; -gelehrigkeit 116; -genügen 257-; -gerades 133-; -gerecht (ádikos, athémistos) 31, 288b; 74; 183-; -gerechter 292b; -gerechtes (ádikon) 157-; -gerechtigkeit (adikie) 104; 129; 157-; 180; 198; 224; -gesalbtes 130; -geschmücktes 130; -gesetz 224-; -gesetzlich (ánomos) 183-; -gesittet (athémistos) 27; -gestaltheit 131-; -gestörtheit (ataraxie) 158-; 220-; -getrübtheit d. Göttlichen 125-; -geweihte 44; -gewordenes 148; -gezügeltheit 318a; -gleiches 146; 215-; *-gleichheit* 135-; 182; 215-; soziale 12-; der Menschen 280.

*Un*gleichwertigkeit 124-; *-glück* 74; 78, 88; 102-; 158-; 174-, 188; 205; einfaches u. tragisches 76.

*Un*glückliche 159-; -glückseligkeit 157-; 225-; -heil 69-; 204; 318a, 231; -heilbarkeit, sittl. 316a; 278; -heiliges 222-; -heilstifter 235-.

Universalismus 91; Formel d. U. 311a.

Unkenntnis 115; 158-; des Rechts 273.

Unklarheit 134-; d. Denkens 177-.

*Un*klarheiten 172-; -klugheit 94; -körperliches 124; -kränkbarkeit d. Götter 77; -lauter (anósios) 73; -lust (aterpsie, lype, pónos) 156-; 175-; 194-; 198-; 254-; -maß 63; 209-, 224-; 277; -mäßig (hypéroplos) 294b; -menschlichkeit 97, 100; -merklich, das 209; *-mittelbarkeit* d. Instinkts 189; d. Gottheit 122-.

Unmöglichkeit d. Gegenteils (me endechómenon állos échein) 246.

Unmuße (ascholía) 258-, 266-, 279; der Muße 322b.

*Un*nützes (anepitédeion) 159; *-ordnung* (akosmia) 318a, 229-; relative 132-.

*Un*organisches 133-; -persönliches 233-; *-recht* (u. dikaion) 31; 52-, 292b; 73-; 77, 81, 90; 104; 122-; 128-; 309b; 164-; 183-; d. Geistesknechtung 66; U. u. Recht 116.

*Unrecht*erkenntnis 66; -leiden 224-; -lichkeit 32; -mäßigkeit 120; *-tun* 174-; 224-; freiwilliges 237, 241-; unabsichtliches 323b.

Unrechttun(wollen) 159-.

*Un*redlichkeit 304a; -richtiges 280; -ruhe 126-; 158-; -schönes (u. kalón) 32; *-schuld* 300b; 87; persönliche 73, 75; tragische 77-.

*Un*seliger (kakodáimon) 81-; 118; -seligkeit 70; 82; 149-; -sichtbares 216-; -sinnigkeit 101; *-sittlichkeit* 37; d. Dichter 317b.

*Un*sittsamkeit 101; -standhaftigkeit 103; -sterblich 218-; -sterbliche 29-; 150-; -sterbliches 216-, 232-; 268; *-sterblichkeit* 90; 125-; persönliche 151; d. Götter 305b; d. Seele 60; 188-; 216-, 317a; d. Vernunft 248-.

*Unsterblichkeits*beweise 317a; -glaube 49.

*Un*tadelig (amymon) 31-; -tätiger (aergós) 35; -tätigkeit (aergía) 35.

Unterdrückung 106; brutale 17; d. Leidenschaft 31.

*Unter*es 132-; -gang 234-; -gebene 7-; -haltsamkeit 111; -haltung, edle (diagogé) 266-; -lassung 273, 324a; -legen (hypotisthesthai) 315b; -legung (hypóthesis) 315b; *-liegen* 196-; d. Vernunftwillens 276-.

*Unter*maß 277; *-ordnung* 138; 210-; autoritativ-soziale 140-; patriarchalisch-despotische 19; unbedingte 7; unter d. Gesellschaft (Gesamtheit) 91.

*Unter*redung (diálogos) 171-; -redungen, ethische (dialexeis) 166; -richt 6-; 222-, 237-; 283; -schiede, soziale 186-; -schiedslosigkeit d. Kosmos 145-; -suchen 172-; *-suchung* 168; ethisch-wissenschaftliche 170-.

*Unter*tanen u. Herrscher 79; -tanenverstand, beschränkter 17; -tänigkeit 232-; -weisung, praktische 161-; -welt(strafen) 63; 226; -wühlung d. Ordnung 70; -würfigkeit 62.

*Un*trennbarkeit v. Seele u. Leib, Vernunft u. Seele 248; *-treue* 288b; 104; eheliche 293b; 84.

*Un*tüchtigkeit 265; -tugend 22-; -tugenden 62; 109; -überlegtheit 158-; -umgängliches 174-; 230-; -umschränktheit 69; -veränderliches 125-; 147; 193; 264-; -verantwortlichkeit u. Willkür d. Götter 33; -verbesserlichkeit 164; 241; -verbrüchlichkeit 219-; -verdiente Trübsal 88; -vergängliches (aïdion) 217-, 229-; -vergänglichkeit (Inkorruptibilität) 128; 246; -verhehlbarkeit d. Missetat 96; -verhofftes 130; -ver-

Digitized by Google

mögende (Arme) 158-; -vernunft (aphradie) 24; 214-, 230-, 240; 321 b; -vernünftig 321 b; vernünftiges 220-, 229-; 275-; -vernunftswille 277; -verschämtheit 32, 293 a; 261; -verstand 286 b; 73; 129; 158-; 184-; 198; 205; -verständige 158-; -verständigkeit 106; -vollkommenheit 123; 133-; 143-; 169; 230-; -wahres 156-; -wahrhaftigkeit 32; -weise 54; -weisheit 183-; -widerstehlichkeit 272-; *-wille* 271; üb. Ungebühr (némesis) 30.

*Un*willentlich (akúsios) 269-; -wissender 233-; -wissenheit (ágnoia) 143-; 174-; 198; 241-; 272-; -wissenschaftlich 167; -wissentlichkeit 84; 98-; -würdige 119; 158-; -ziemlichkeit 32; 149; -zucht 57; -zugänglichkeit 130; -zurechnungsfähig (akúsion) u. nichtzurechnungsfähig 323 b; -zurechnungsfähigkeit 272-; -zweckmäßiges 189.

Üppigkeit 110-; 112; 144.

*Ur*böses 229-; -eines 122-; -feuer 124-; 132-; -form 132-; -gegensatz 229-; -grund 243; 284; -häßlichkeit 22; -heber (áitios) d. Handlung 269-; -ioner 286 a; -lebendiges, materielles 229-; -maß 125-; -materie 152-; 246; -quell d. Lichtes 223-.

Ursache (aitia, arché) 154; 200; 209-, 230-; 246, 250, 266; bewegende 284; erste 267; letzte od. oberste 228-; ziellos schweifende (planoméne) 230-; zwecksetzende 231-; U. d. Handlung 269-; d. Lust 195-; d. Willens 274-; U. bei Zufall 321 a.

*Ur*sächliches 230-; -sachlosigkeit 321 a; d. Willens 273-.

Urschuld 73; 87, 298 a; titanische 45.

Ursprung 208-; göttl. d. Seele 215-; d. Handlung im Handelnden 270.

*Ur*sprungsprozeß 208-; -stoffe 152-; *-teil* 212-; abschließendes 210-; schiedsrichterliches 30; vorläufiges 209-; vgl. Ermessens-, Gerichts-, Gottesurteil.

Urteilchen s. Atome.

Urteilen (dikázein) 27-; 36, 289 b; 168.

*Urteils*losigkeit 184; -spruch 36; -vollstreckung 30; -zurückhaltung 93.

Urzweck 243; 284.

Usía s. Sein, Dasein, Substanz, Wesen.

Usurpation 57.

*Utilitar*ier 177-; -ismus 162-; 177-; 191-; 224-.

Vater 183-; d. Götter u. Menschen (Zeus) 67.

*Vater*fluch 102-; -land 91; 99; 183-; 195-; 198-; 241; -landsliebe 91; 138-; -liebe 32; -mörder 80; -stadt (pátra) 91.

Vegetationskult 292 a.

*Ver*ächtliches 195; *-achtung* 129; 201-, 203-; 257-; d. niederen Volkes 52-.

*Ver*ähnlichung m. Gott 214-; -änderliches 147; -änderung 147; 193; 269; *-antwortlichkeit* 63; 123; 226; 271; sittl. 23-.

Verantwortungslosigkeit 232-.

*Ver*armte 292 b; -armung 105; -band, menschl. 91; -bannung 106; freiwill. 93, 95.

*Ver*bietendes i. d. Seele 220-; -bindung 125-; 133-; 155-; 209-; -bitterung 105; *-blendung* (áte) 24-, 32; 39; 75; 300 b; dämonische 87, 89.

*Ver*borgenes 143-; -borgenheit 130; -bote 137-; -botmäßachtung 72; -brechen 164; 201-; 224; -brüderung 158-; -dammung 130; -derben 80-; 99; -dichtung 124-; 145-; 301 b; -dienst 180, polit. 260-, sittl. 316 a; 277; -drossenheit 52-; -druß 100; -dünnung 301 b; 145-; -edelung 186-; 238; -ehrungswürdigstes 267; *-einigung* (synkrisis) 125-; 133-; 152-; m. d. Gottheit 320 b; v. Teleologie u. Aitiologie 230-.

*Ver*einzelung 258-; -erbung (psychophys.) 185; 222-; -fahren, end- u. grundloses (regressus in infinitum) 266; -fahrensweise(n) s. Methode(n).

Verfassung (thesmói) 15-; 57; 232-; 236-; erste (politéia) 240; gemischte 236.

Verfassungen (nómoi) 294 a; 243; 280.

*Verfassungs*formen 280; -mischung 12.

*Ver*fehltes 137-; -fehlung 199; 278; freiwill. 241.

*Ver*fluchung 82; -folgungen d. Pythagoreer 141; -führung 293 a; -gangenheit 145-; 195; -gängliches (phthartón) 153; 216-; 248-; -gänglichkeit 56; 59; 84; 123; 126-; *-gehen* (Frevel) 32; 67-; 122-; 125-; 145-; 147; 148-; 152-; 157-; 217-; 246; todbringendes 87; unfreiwill. 241.

*Ver*geistigung 173-; 206-; *-geltung* 37-; 53-; 63; 66, 70-, 75-; 96, 105, 108; 119-; 186-; 223-; dies- u. jenseit. 218-; doppelte 85; gerechte 95; jenseit. 60; 90; 216-.

*Ver*geltungstheorie d. Strafe 224; -gessen d. Leides 34; 294 a; geßlichkeit 116; -gewaltigung 104; 279; dch. Apollon 94; -gleichung 173-; -gnügen 206-; -gottung 320 b; *-halten*, ästhet. 265-; sittl. 1; 169-.

*Ver*hältnis 209; -hältnismäßigkeit 209-; *-hängnis* 80; übergöttliches 88; unabweisbares 88.

*Ver*hängnisglaube, vulgärer 87; -harrendes 145-; -hehlung der Schmerzen 83; -hinderung d. Guten 269-; -höhnung 96; 112-, 119; -hüllter (Fangschluß) 193; -hunzung 118; -hütung dch. Strafe 224; -innerlichung 224; d. Gesetzes 159.

Verkehr 140; öffentl. u. privater 224; m. Edlen u. Niederen 52-; m. sich selbst 203-; vgl. Umgang.

*Ver*kehrtheit (Perversion) 90; 205; 277; -kehrung d. Vernunftwillens 277; -klärung 88; -körperung d. Seele 226; -lassenheit 83; -lassung 104; -letzung dch. Spott 261; -leugnung d. Herakles dch. Zeus 94; -leumdung 57; 294 a; 104; -liebtheit heit 105; *-lust* 300 b; u. Schuld 108.

*Ver*meintliches 251-; -menschlichung 111; -messenheit s. Überhebung.

*Ver*mischung 152-; *-mögen*, eigenes 11; psych.-geistiges 155-; der Einzelseele 220-.

*Ver*mögende (Reiche) 158-;

Digitized by Google

-mummung (travestimento) 111; -mutung (eikasía) 223; -nachlässigung 156; -neinung 245; -nichtung, komische 115-.
Vernunft (nóos, nus, lógos, diánoia, gnóme, ratio) 24-; 125-, 127-, 129; 134-; 150-; 152-; 193; 207-, 314b, 221-, 317a, 225-, 232-, 239-, 244; 245-, 264-, 275; i. e. S. 225-; *266-; epistemonische 250-; gemeinsame 127-; göttliche 130; 207-, 225-, 239; 251-, 279; leidende (nus pathetikós) 248-, 321b; menschliche 155-; 315a, 209-, 225-, 239; poietische (diánoia poietiké) 265-; potentielle 278; praktische (nus praktikós) 246, *248, *252, 265-, 273-; rechte (orthós lógos) 262; reine 156-; reine theoretische 246-; tätige (nus poietikós) 248-, 321b, theoretische 248-, *267-; wahre (alethés lógos) 240; V. als Bedingung d. Freiheit 66; als Tugendquelle 25; V. u. Seele 135-; vgl. Verstand.
*Vernunft*ausspruch (lógos) 245; -begabtes (énnun) 229-; -einschlag 221-; entscheidung kraft eigener Vernunft 33; -erkenntnis (nóesis, nus) 193; 223; -funktionen 248-; -gebot 232-; -gemäßes 207-; 279; -gemäßheit 136-; -gesetz 240-; -gesetzlichkeit 212-, 228-, 231-; -gesinnung 161; -gründe 189; -grundlage d. Erkenntnis 221-; -grundsätze 235-; -handlung 250-; -herrschaft 151.
Vernünftig: rein u. isoliert v. 324b; -besonnen (metá nu sóphron) 235; -er 201-; *-es* (phrónimon) 150-; 216-, 221-, 229-; 275-; i. d. Seele 220-.
Vernünftig-Gutes 229-; -Ideelles 230-; -handeln-sollen 25.
*Vernunft*kräfte, vorbildliche 229-; -lehre (lógos) 240; -leistung, praktische 221-; -loses 253-; -los-Materielles 230-; -ordnung 230-; -seele 144-; -streben 139-; -substanz 144-; -tätigkeit 127-; -trübung 155-; *-wesen* 134-; 270-; übermenschliche 245.
*Vernunft*widriges 277; -wille (búlesis, proáiresis) 249-, 270-, 276-, 324b; -wirksamkeit 128-.
Verpflichtung, mystische 49; gg. d. Gottheit 49.
*Verpflicht*endes, sittl. 273; -ungen, soziale 304a.
Verrat 85-; 94, 106; -ruchte 63; -rücktheit 200-; -sammlung, nächtliche 235-; -schämtheit (aidós) 261; -schiedenheit, elementare 132-; -schlagenheit d. Götter 29; -schrobenheit 111; -schuldungen 32; -schwendung (asotía) 110; 260-; -schwiegenheit 99; -sehen, moral. 241; -sittlichung d. Tierischen 259-; -söhnung 32; 38; 72, 76; 91; 181; 197; -spottung 257-; -sprechensnorm 15; *-stand* (nóos, logismós, logistikón, lógos) 23-; 300b; 115; 130; 144; 196-; 214-; 252-, 275, 283; politischer 184-; praktischer 252-; vgl. Vernunft.
Verständigkeit 252-.
Verständnis 130; -losigkeit 129.
Verstehender (epistámenos) 236; -stiegenheit 111; -stimmung 93; -stocktheit 90; -stoßung dch. d. Götter 87; -sunkensein in d. Betrachtung 225; *-teidigung* d. Ehre 260-; d. Staates 219-.
Verteidigungsrede des Sokrates 187-; -teilung 220-; -trag 263; -träglichkeit 138; -tragsbruch 32; *-trauen* 83; 107; 182; 233-; demütiges 90; auf d. göttl. Gerechtigkeit 55; auf d. göttl. Vernunft 240; zur Staatsgewalt 16.
Vertraute 173; -unglimpfung 203; -untreuung 180; -ursachung dch. d. Willen 324a; -urteilung 101, 105, 107; *-vollkommnung* 174-; myst. 43; dch. Andere 186-.
Verwachsenheit, organische 143-; -waltung 185-; *-wandlung* 124-; 246; d. Gottheit 125-.
Verwandte 165; -wandtenliebe 263-; *-wandtschaft* 19; alles Beseelten 140; d. Tiere u. Menschen 136-.
Verwegenheit 101; -weichlichung 222; -werflichkeit 111; -wirklichendes 207-; *-wirklichung* 247-; d. Guten 269-.
*Verwirklichungs*mittel 249-; -ordnung 278.
Verwirrung 215-, 234-; -worfenes 118; -wünschung 81; -zagtheit 74; -zehren, gegenseitiges 290a; -zeihung 84; 199; 272; -zicht 196; -zückt 271; -zücktheit 46; -zweiflung 81; 106-.
Viele 129-; -es 137-; 147; 148-; 200; 209-, 236-; -fachmörderin 101; -gestaltigkeit 143-; -gewandtheit 22; -heit 193; -seitigkeit 150; 200.
Vierhundert, die 112-.
Visionen 100.
Vitalismus 121-; 148.
Vögel d. Aristophanes 113-.
*Vogel*flug 38; -schau 290a; -stadt 114-.
Volk (démos) 12-; 30; 57; 64; 113; 184-; niederes, verachtet 52-.
*Völker*schaften (éthne) 18; -tafel, hesiodische 19.
*Volks*gemeinde als Gericht 101; -gemeinschaft 91-; -gericht 114-; -glaube 93-; 166-; -herrschaft (demokratía, politéia, Politie) 280; 324b; -hoheit 184; -komödie, dorische 111; -lied 58; -menge 294a; -religion 48; 134-; 187-, 312a; -schmeichler 226; -souveränität 184-; -verderber 118; -versammlung (apélla, ekklesía) 12-, 286a; 100; 119; 184; -versammlungslenker (Zeus) 74; -wille 74.
*Voll*berechtigte 9-, 12-; -berechtigung 258-; -endetes (téleon) 314b; *-endung* 134-; 207-, 228-; sittl. 60; 264.
Vollendungen, myst. (teletái) 292a.
*Voll*endungspflicht 63; -es (pléon) 147; 154-; -kommenes 131-; *-kommenheit* (entelécheia) 206; 218-, 221-; 321b, 267; individual- u. sozialethische 283; persönliche 179-.
Vollmaß d. Frevel 73.
Vorankommen d. Tüchtigen 184-.
*Voraus*setzung 209-; 267; -sicht 38; 152; 273; -sichtiger (promethéus) 66.
*Vor*bedacht 121; -bedenken 300b; -beugungstheorie d. Strafe 224.
Vor- und Rückblick 24-.
*Vor*eltern 183; -gesetzte 7-; -gestelltes 308a; -haltungen, berechtigte 30; -herbestimmung 152; -nehme 9; *-rang* (Primat) d. Einsicht 207-; 256; d. Intellekts 249-; d. dianoet. Tugend 264.
*Vor*rechte 165-; -rede (proóimion)

Digitized by Google

232-, 319b, 240; *-satz* (proáiresis) 322a; böser, unvernünftiger 322a; vernünftiger (proáiresis) 245, 249-.
*Vor*sehung 88; 146; 154; 187-; -sehungsglaube 186-; -sicht 160; -sokratiker 320b; -stellen 166; *-stellung* (phantasía) 197; 248; als Motiv 273-.
*Vorstellungs*futter d. Seelen 226; -vermögen 248-.
*Vor*stufen d. Vernunft 225-; *-teil* (kérdos) 53; 105; 180, 183-; 198-; individueller 167; schmählicher 53; d. Machthabers 166; der Philosophie 197, 313b.
*Vor*trag 190; -trefflichkeit 156; -urteile 166-; 196-; 199; -urteilslosigkeit 198; -wurf 100; -zeit, heroische 98-; -zug (areté) 53; 280; -züge, moral. 111; -zuziehendes 206-.

Wache d. Zeus 134-.
Wachender 129-.
*Wachs*tum, geistiges 217-; -tumsförderung 283.
Wächter (phylakes) 217-; 282; unsterbliche d. Menschen 39, 290b; vollkommene od. wahrhafte (téleioi, alethinói) 218-.
Wächterinnen 222.
Wächterwissen (phylakiké epistéme) 218-.
Wackerkeit 119; 144.
*Waffen*tanz 238; -übungen 237-.
Wagemut 35.
Wagenlenker, vernünftiger 226, 228.
Wägung(en), log. 142-.
Wahl 184-; 199; 274-; v. Beamten 236; d. zweiten Lebens 226-.
*Wahl*freiheit d. Willens 274-; -modus, polit. 12.
Wahn 63; 79; 143-; -glaube 129; *-sinn* 103; 202; bakchischer 47; als Strafe 83-.
*Wahr*es 73; 90; 155-; 172-; 251-, 324b; -haftig (alethinós) 232-; -haftigkeit (alethéie) 55; 60; 89; 109; 145-; 181; 260-; *-heit* (alétheia) 113; 143-; 296b; 146-; 150-; 153; 155-; 163-; 165-; 173-; 197; 207-, 314b, 214-, 216-, 228-, 236-; 245-, 250-, 266-; allgemeine 173-; ewige 130; herbe 93; verborgene 80; als Königin 61; als Tugendbeginn 61.
*Wahrheits*bürgschaften (pisteis) 200; -drang 79; -fanatik 94; -findung 321a; -pfad 63; -wort (lógos) 40.
Wahrnehmung(en) (áisthesis, aisthéseis) 147; 150-, 306a; 168; 314b, 212-; 245-, 250-, 267-; u. Denken 306a.
*Wahrnehmungs*fähigkeit Gottes 144; -vermögen (aisthetikón) 275.
*Wahr*sager (mántis) 42-; 114, 116; 317b, 226; -scheinlichkeit 144; 199; -ung d. Gesetze 235-; -zeichen 90.
Waise 108-.
Wandelbarkeit 129-.
Wanderung, dorische 17-.
Wandlung 143; d. Grundstoffes 122-; d. Sinnes 108; dch. Leiden i. d. Tragödie 65; zum Besseren 65.
Wandlungen 124-.
Wankelmut 184-.
Wärme 124-; 135-; 152-; 154-; d. Teilnahme 92.
Warmes 146-.
Warnung dch. Strafe 224, 241.
Wärterinnen 237.
Wasser 121-; 131-; -trinken 112; -werden d. Seele 130.
Wechsel 126-; 148-; -beziehung 122-; -mord 87; 102-; -zustände 149-.
Weg abwärts u. aufwärts 124-; 135-; rechter 175-.
Wehmut 55.
*Wehr*haftigkeit 60; -stand 10.
Weib 41; 56; 160; 181-; bedeutungslos 99; liebendes 118; nichtsnutziges 293a; u. Dionysoskult 46; vgl. Frau.
*Weiber*feindschaft 116-; -gemeinschaft 119; 204-; 237.
*Weib*ische Gesinnung 74; -isches Wesen 103; -liches 137-; 181.
Weiches u. Hartes 300b; -heit 77; 103; -lichkeit 164; 197.
Weidenzweig (lygos) als symbolische Fessel u. Bußsinnbild 66.
Weihen 137-.
*Weihe*priester 44; -tänze 238.
Weihgeschenke 235.
Weinlaune d. Satyrn 110.
Weise (sophós) 74; 171.
Weisen[1]: die sieben W. 121, 308a.
Weisen[2], musikal. 238.
Weiser[1] (sophós) 60-, 294a; 84; 300b; 303b; 190; 194; 196; 198; 199; 203-; 217-, 221-; 282; weltvergessender 216-; u. sophistés 308a.
Weiser[2] (sophóteros) 171.
Weises (sophón) 125-.
Weisheit (sophía) 52-; 59; 62; 78; 102, 107, 109; 111; 117; 130; 132-; 144; 152-; 156-; 163-; 171-, 174-, 178-; 209-, 218-, 225-, 235-; 250-, 264-, *267-; enthusiastische 50; kathartische 50; praktische (sophrosyne) 62; vorsehende 88; als Gottesgabe 60-; d. Staates 218-.
*Weisheits*ausübung, reine 268; -dünkel 184-; -liebe 129-; -liebend (philósophos) 218-; -liebender (philósophos) 139, 303b; 190; -streben 217-.
Weissagung 189.
Welt (kósmos) 121-; 124-; 132-, 303a; 144-; 147; 150-; 152-; 154-; 223-, 229-; 283-; atmend 124-; eigene 129; gedachte u. wahrgenommene 142-; gemeinsame der Wachenden 129; jenseitige 214-; möglichst gute als Ziel 230-; sublunarische 246; W. als Kunstwerk 140; W. d. Seins u. Scheins 146; 212-; dreifache Stellung zur Welt 34.
*Welt*achse 134; -all (pan) 153; 229-; -alter (Geschlechter) 40-; -anschauung 124-; 142-; -baumeister (demiurgós) s. Werkmeister.
Weltbürgertum s. Kosmopolitismus.
*Welt*dinge 209-, 223, 227-; -entstehung 229-; -erklärung 246; -familiarisierung 140; -flucht 213-; -flüchtigkeit 213-; -ganzes 318a, 229-; *-gefühl*, apollinisch-musikal. 138; beruhigender Art u. düsterer Art i. Drama 78.
*Welt*geschehen 131-; *-gesetz* 125-, 127-; *-grund* 124; *-herrschaft* (basiléia) 114; 149; göttl. 88.
*Welt*kugel (spháiros) 143-; 145-; 148-; -märchen (Odyssee) 289a; -mittelpunkt 142; -ordnerin 146; *-ordnung* (kósmos, áisa) 123; 125-; 153; 318a; göttliche 92; rhythmische 136-; sittl. 73, 76, vollendet im Jen-

Digitized by Google

seits 90; vernünftige 154; W. u. Mensch 139-.
*Welt*perioden 149; -phasen 149-; -plan 88; -prozeß 124-; -regierung 125-; -regierungsplan 33; -regiment d. Zeus 41; -schöpferin 146; -schöpfung 132-; *-seele* 126-; 142; böse 216, 226, 229-; gute 230-; u. Einzelseele 320b.
*Welt*staat 204-; -system 132-; -verbesserung 119; -vergessenheit 216-; -vernunft 127-; 144-; 154-; -weite Gemeinschaft 140; -zugewandtheit 216-, 230-.
Wendepunkt, kritischer, d. Lebens 88.
Weniger, das 209-.
Werbearbeit, sittl. 190.
Werden 122-; 125-; 145-; 152-; 193; 246; zum Sein (génesis eis usían) 207, 209-, 225-.
Werdendes 230-.
Werfen (dikéin) u. díke 27.
Wergeld 30, 32.
Werk (érgon) 133-; 264; -e u. Tage(Hesiodos), orphische Umarbeitung 50; -e u. Worte 300b.
*Werk*meister (demiurgós), göttl. 152; 229-; *-zeug* 152; 231-; beseeltes 282; d. göttl. Gerechtigkeit 75; Gottes 86.
Wert 131-; 156-; intellektueller (dianoet.) u. ethischer 264; d. Lebens 108-; 164.
Wertabstufung 123-; 124-; 132-; d. Zahlen 133-.
*Wert*ansprüche 111; -losigkeit 107; *-ordnung* 207-; d. Seelenkräfte 275-; d. mögl. Staatswesen 279-.
*Wert*prädikate 275; -schätzung 182-; -ungsfunktion 322a; -unterschiede d. Menschen 166; -verhältnis 125-; -volleres 207-; volles 162-; -zusammenhang 142.
Wesen (usía) 214-; 247-; endliches 271; göttl. 224; ordnungsmäßiges, planvolles, vernünftiges 125; der Gottheit 135-; des Menschen 278; d. Staates 218-.
Wesensgleichheit 122-.
Wesenheit(en) 193.
Wesentliches 142.
Wespen 114-.
Wetterpropheten 116.
Wettkampf (agón) 61; 116; 137; 144; öffentl. 8; um d. Gute 76.
*Widerlege*n 172, -ung, praktische 201.
*Wider*sprechen 163-; -sprechendes 133-; -spruch 126-; 172-; 267; gg. d. Gesetz 166.
Widerstand (antitypía) 82-; 154; 183-; d. Stoffes gg. d. Harmonie 133-; gg. die Gottesvernunft 129-; gg. die Sinnlichkeit 277; gg. die Unsterblichen 29-; gg. die Vernunft 240.
*Wider*standsfähigkeit 83; -stehlichkeit 272-; -strahlung 135-; -streben 229-; *-streit* 145-; 152-; m. Gott 234-; d. Motive 271-; zw. Vernunft u. Sinnlichkeit 270-.
*Wider*wille 96; 271-; -willen erregend (akusisch) 272.
Wiedehopf 113-.
*Wieder*eingehen d. Seele i. d. Reinheit 49; *-geburt* (palingenesía) 45; allgemeine 136-.
*Wieder*kehr, (periodisch-)ewige, a. d. Bösen 136-; -sehen d. Heimat 99; -vergeltung 16; *-verkörperung* 45; 136-; ägypt. 291b.
Wilder 289b; -heit 75; 85; 105.
Wille (órexis, búlesis, proáiresis, epithymía, thymós) 130; 159-; 166; 201-; 317b; 249-, *269-; böser u. guter 277; göttl. 321a; guter 137-; sinnl. 276-; sittl. 206-, 232-, d. Gottheit 88; W. als Materie u. Form 274; i. Drama 64; W. u. Denken 162-.
*Willens*akt (proáiresis) 274; -bezwingung 83; *-freiheit* 269-, 323b; sittl. 273-.
*Willens*handlung, äußere 274; -kraft (ischys) 200-; -lenkung 163-; -motive 277; -richtung, eigentliche 272; *-stärke* 82; 196-; 206; sokratische 201-.
*Willens*vermögen (orektikón) 274; -ziel 277.
Willentlich (hekúsios, hekusisch) 269-; -keit (Hekusie) 269-.
Willkür 33; 149-; 164-; 166; 280; blinde göttl. 88; d. Herrschers 69.
Willkürlosigkeit 125-.
Windstille, honigsüße 61.
Wirbelbewegung 152.
Wirken 152-; 209-; psychisches 155-; wissentliches 207-; Gottes 283-; nach außen 246.
Wirkendes (poietikón) 321b.
Wirkliches 148; 215-; *-keit* (entelécheia) 126; 145-; 147; 148-; 247; 274; erste u. zweite (actus primus u. secundus) 247; objektive 207, 314b; 228-; wahre 226-.
Wirklichkeitsmenschen 100-.
*Wirk*samkeit 144-; -ung 134-; der Einsicht 253-.
Wissen (epistéme, phrónesis, nus i. e. S., epistémai) 116; 150-; 163-, 166-; 168-, 170-; 199; 200-; 207-, 314b, 210-, 317a-, 225-, 231-, 232-; 250-; abschließendes 173-; begriffliches 171-, 193; ethisches 227-; fertiges 173-; gefestigtes 267; höchstes 218-, 221-; immanentes 218-; praktisches 175-; sachverständiges (epistéme) 185-; 208; tatkräftiges (phrónesis) 201-; wahres 172-; W. des Nichtwissens 171-; W. u. Tugend 174-; wider besseres W. 241; vgl. Wissenschaft(en).
Wissende 185-.
*Wissens*aristokratie 185-; -bedürfnis 173-; -behauptung 191.
Wissenschaft (epistéme) 137-; 170-; 200; 223; 228-; 264-, *266-; gemeinverständliche 161-.
Wissenschaften (téchnai) 207-, 314b; 217-; 223.
Wissenschaftssinn 169.
*Wissens*erarbeitung 172-; 211-; -gegenstand, höchster (mégiston máthema) 211-; -grade 236; -grundlage 208-; -keime 190; -kraft 201; -skepsis s. Skepsis.
*Wissens*übertragung 173-; -zerstörung 197.
Witz 7; 111; 205; 261; -gemeiner 286b.
Wohl d. Ganzen 91; 168-; -befinden 199; -beratenheit (eubulía) 163-; -denken 161; -empfindung 129; -ergehen 99; 176-; 195-; -fahrt 40; gefälligkeit 234-; -gefühl 156-; -gemutheit (euthymía) 157-; -geordnetheit 161; -gesetzlichkeit (eunomie) 61; -gesetztheit (Eunomie) 227; -gesittet (kósmios) 213-; -gestalt (kósmos) 318b; -gestaltetes 318a; -gestaltung (kósmos) 317b; -habenheit 260-; -leben 180; 196; -reden 161; -sein (euestó) 158-; -stand (areté) 41; 51-; 282; -tat(en) 66; 83; 181; -täter

Digitized by Google

138; -tätigkeit 323a, 281; -tun 158-; *-verhalten* 318a; gg. d. Gottheit 227-.
*Wohl*verteiltheit (eunomie) 57; -weisheit 74; *-wollen*, gegenseitiges 263-; -unergründliches 187-.
Wohnungsfrage 237.
Wolken als Göttinnen 115-; d. Aristophanes 115-.
Wolkenkukuksheim 114.
*Woll*bares (orektón) 274; *-en* (órexis) 273-; göttl. 127-; d. Guten 84.
Wollender (hekón) 269-.
Wollensursache 274.
Wollust 56; 117.
Wonne 86; i. Leiden 89.
Wort (lógos) 125-, 130; 133-; Gottes 139.
Worte 24; 200-; überzeugende 159; W. u. Werke 300b.
Wortspiele 111.
Wunderbares 90.
Wunsch 80-; 129-.
Wünschenswertes 223.
Wunscherfüllung 129; -land 114.
Würdigkeit 218-.
Wurf, gottesurteilhafter 27-.
Würfel 132.
Wurzeln (Elemente) 148-.
Wüstling 113; 115.
Wüten 71; 103; berserkerhaftes 96.

X 269-.
Xanthias 117.
Xanthippe 181.
Xéinos s. Fremder.
Xénios s. Zeus (gastlicher).
Xenophanes 57; 130; *142-; 145-; 152; 312a.
Xenophon 169-, 173, 310a, 181-, *191-.
Xerxes 72, 296a.
Xuthos 104.
Xymmisgómenon s. Zusammengemischtes.

Zagreus s. Dionysos-Zagreus.
Zagreusmythos 48.
Zahl 209-, 242.
Zahlen 132-; -spielerei 142; -theologie 134-.
Zahllosigkeit 210-.
Zauber 106; -mittel 84.
Zaudern 86.
Zeichen (seméion) d. Gottes 188; d. Götter 29; 43.
Zeichnen u. Erziehung 283.
Zeit 122-; 146; 148; gute alte u. neue schlechte 115-.
Zeitalter, goldenes 291b; 150, 305-b; 281.
Zeitfarbe 110; -folge d. Entwicklung 264.
Zeitgenossenschaft 8-.
Zenon[1] (v. Elea) 305a; 164; 168; 193; „Sophist gewordener Parmenides" 308a.
Zenon[2] (v. Kittion) 313a; 205.
Zensur 238.
*Zentral*feuer 132-; 146; -feuertheorie 142; -gewalt i. Militärstaat 5.
Zentrum, psychisches 153.
*Zer*gliederung, log. 172-; -setzung, moral. 41.
Zeugung 146; 153; 217-; mutterlose 295b.
*Zeugungs*fähigkeit d. Ungeraden 133-; -überwachung 282.
Zeus 27, 33; 290b; 294b; *74; 88; 94, 102, 104; 110-; 114, 120; 134-, 140; 305b; gastlicher (Xénios) 29, 31; ungerecht 54-; unterirdischer (Chthonios) 42; 50; als Besitzspender 52-; Erbarmender 90; Friedensfürst 76; Erlöser 45; Gesetzgeber u. Glückspender 39, 41; Königsamtspender 26; Moira 73; Naturgott 67; Olympier 49; Rechtsspender 27-; 39; Strafender 41; 74-; Tyrann 65; Vater d. Dike 73; Vater d. Götter u. Menschen 67; Weltregierer 41.
*Zeus*entstammt (diogenés) 26; -gehegt (diotrephés) 26; -religion 287b.
Ziel (skopós), letztes 283; politisches 168-; sittl. 193; 206-, 230-; zentrales 262; d. Einzelnen u. d. Gesamtheit 258-; d. Gesetzgebung 235; d. Handlung 201; 270-; bestes d. Politik 235-; d. (menschl.) Strebens 176-; 199.
Zielbewußtes 152-; -heit 161-.
*Ziel*los schweifende Ursache 230; -setzung, seelische 230-.
Zimpferlichkeit 58.
Zitherspiel 138.
*Zivil*gerechtigkeit 263; -gesetzgebung 236-.
Zoé s. Leben.
Zóon s. Lebewesen.
Zopyros 292a.
Zorn (orgé) 60; 68; 300b; 137; 180; 197; 257-; d. Gottheit 80; d. Götter 29; 77, 87; d. Rachegeister 85-.
Zorneswut 101.
*Zorn*losigkeit (aorgesía) 260-; -mut (thymós) 257-; -mütigkeit (orgilótes) 260-.
Zote 113.
Zucht (agogé) 53; 69; 160; öffentliche 6-.
Züchtigung 101; 224, 318a, 237-.
*Zucht*losigkeit 318a; -wahl 222-.
Zudringlichkeit 114.
Zuerteilender (dáimon) 287a.
Zuerteiltes 232-.
Zufall 149-, 305b; 200; 230-; 247; gottgesandter 88; reiner 321b.
Zufallendes 176-.
Zufriedenheit 196-.
*Zügel*losigkeit 22-; 294a; -ung 198-.
Zugeteiltes (nómos) 39, 290a, -hörer 265-; -kunft 64; 145-; 195; 214-; -längliches (hikanón) 314b; -länglichkeit 228-; -neigung 37.
Zunft 128; -ordnung 139-; -sinn 141.
*Zungen*drescherei 286b; -fertigkeit 117.
Zurechnung 269-; sittl. 270-.
*Zurechnungs*fähig (hekúsion) u. nicht z. (akúsion) 269-, 323b; -fähigkeit 269-, 323b; -lehre 269-.
*Zurück*gezogenheit 203-; -haltung 105; -nahme ins Ureine 131; -ziehung in sich selbst 214-.
*Zusammen*gemischtes (xymmisgómenon) 209-; -gesetztes (Konkretes) 123; 247; -gesetztheit d. Seele 319a; -hang 145-; -jochung v. Seele u. Leib 136-; *-leben* (Symbiose) 182; allgemeines 140; friedliches 32; d. Freien im Staate 256-.
*Zusammen*mischung 209-; -stimmung 219-.
Zusehen 137; -standsänderungen 194; -teilen (némein) 293a; träglíches 156-; -träglichkeit, wahrhafte 159-; -verlässigkeit 99; 138-; 181-; -versicht 239; freudige 90; d. Glaubens 89-.
Zuviel u. -wenig 263-; -widerwirken 229-.
Zwang (anánke) 16-; 70; 165-; 199; 226, 230-; physischer u;

Digitized by Google

psychischer 271-; der Seelenwanderung 136.
*Zwangs*herrschaft d. Geldes 244; -lage 158-; -maßregeln 159-.
Zweck (télos), 176-; 209-; 248-, 265-; absoluter, höchster d. Welt 282; an sich 227; höherer 258-, 283; immanenter, d. Handlung 321 b; möglicher, d. Handl. 247-; sittl. 200-; 206; transgredienter, d. Handl. 321b; Z. d. Handlung 177; 195; 199; d. Lebens 219-; d. Strafe 224; d. Wesens 268; Z. u. Mittel 322a.
*Zweck*dienliches 230-; -erreichung 176-; -losigkeit 152-; -mäßiges 189, 324a; -mäßigkeit 152-; -möglichkeiten 248-; -streben 152-; -ursache, letzte od. erste 324a.
Zweifel (Skepsis) 163-; 211-; an d. göttl. Gerechtigkeit 55.
Zweikindersystem 290a.
Zwerchfell (phrén, phrénes) 287a.
*Zwie*gespräch zw. Mensch u. Thymos 287a; -spalt d. eth. Verhaltens (hybris u. aidós) 29-; -tracht 102-; 125-; 180; 264-; -trachtbeilegung 197.
Zwingherren 52-.
Zwischenstaatliches 218-.
Zyklus 135-; d. Entwicklung 125-.
Zynik 113.
Zynismus 204.

Digitized by Google